

علي شريعتي

الهجرةُ إلى الذّات

جميل قاسم

علي شريعتي

الهجرة إلى الذات

د. جميل قاسم

علي شريعتي

الهجرة إلى الذات



المؤلف: د. جميل قاسم
الكتـاب: علي شريعتي: الهجرة إلى الذات
المراجعة والتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 57 - 0

Ali Shariati: The migration to self

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بنايـة الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

شهادات وآراء

كلمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

يؤمن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بأنّ كلّ مشروعٍ علميّ يحتاج إلى مبرّرات منطقيّة ومنهجيّة تسمح ببذل الجهود من أجله، ومكابدة اللأواء من أجله. وعلى ضوء هذا الإيمان افتتح المركز مشروعَه المخصَّص لدراسة عددٍ من الأعلام المعاصرين أو القريبين من العصر، ممّن لا يزال فكرُهم ينبضُ مع كلِّ اختلاجٍ لذهن واحدٍ ممّن قرأ لهم وحمل بعضَ أفكارهم سواءٌ آمن بها أم لم يؤمن، قَبِلها وتركَتْ بصمتَها على فكره وطريقة نظرته إلى العالم من حوله، أو لم يقبلها وكانت محرِّضة له على إعادة النظر فيها والتجوال بين ثنايا الوعاء الذي احتضنها من كتابٍ أو مجلّة. هذه هي الفلسفة التي يستند إليها المركز في اختيار ضيوفه على مائدة سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ.

وعلى ضوء هذه الفلسفة، يسرّ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي أن يقدّم إلى قرائه الأعزّاء هذه الحلقة الجديدة من حلقات سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي. وهو الكتاب

المخصّص لدراسة تجربة علي شريعتي الفكريّة. فعلي شريعتي هو اسم يصعب تجاهله في عالم الفكر والجدل الفكريّ الدائر في ميدان الفكر الإسلامي المعاصر. فهو مفكّر طرح آراء أثارت جدلاً واسعاً في ساحة الفكر الدينيّ، ووُجِد من تبنّاها واعتنقها ودافع عنها إلى أقصى الحدود، ووُجِد من وقف منها موقف الرافض لها جملة وتفصيلاً، وهناك من بقي بين الخطّين لا يرفض بالجملة ولا يقبل كذلك. وبغضّ النظر عن الموقف الذي يتبنّاه الإنسان من هذا الرجل وفكره، فإنّ من كان له إسهام بقدر إسهام علي شريعتي يستحقّ أن يُخصّ بكتاب في هذه السلسلة المخصّصة للتعريف لا للترويج، وللنقد لا للهدم، ولسعاة الإصلاح سواء وُفِّقوا إلى ذلك أم لا.

وقد استطاع الباحث الدكتور جميل قاسم، من خلال صفحات كتابه أن يقدّم صورة شاملة تُغطي لتكشفَ عن أهم إنجازات علي شريعتي خلال سنيّ حياته الحافلة بالعطاء. ومع ذلك فقد ارتأت إدارة المركز إضافة دراستين إلى الكتاب كمدخل يعالج مفهوم الأيديولوجيا عند علي شريعتي، ومبادئ التنوير عنده وإن المركز إذ يقدّم هذا الكتاب، فإنه يجدّد العهد لقرائه أن يسعى في سبيل تقديم كل ما يصبّ في مجرى تطوير الفكر الإسلامي وتنميته.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مدخلٌ بين يدي الدارسة

أسس التنوير عند علي شريعتي

عبد الحسين خسرو بناه(*)

مضى على تعرّف العالم الإسلامي على انقضاء القرون الوسطى وما تلاه من تحوّل فكري في الغرب أكثر من مائة سنة، اطلع خلالها المسلمون على تلك التحوّلات التي سمّاها الغربيون عصر النهضة، والمسلمون منذ ذلك الزمان وهو يطرحون على أنفسهم أسئلة عدة من بينها، بل ربّما السؤال الأساس هو حول سبب تخلف المسلمين وانحطاط واقعهم الفكري والاجتماعي، ومن هذا السؤال وأجوبته المتعددة ولدت التيارات التي اختارت اسم التنوير وما شابهه علماً وصفة لها. و**علي شريعتي** واحد من بين قلة من المفكّرين الذين أنجزوا قبل الثورة الإسلامية، كتابات تعالج مفهوم التنوير الديني وماهيته وآفاته وإشكالياته. فهو عالم متديّن، وحركي إلى حد كبير. نعم لقد كان السؤال عن سبب تخلّف المسلمين وانبهارهم بالغرب وانحسار حضور الدين في ساحة الاجتماع الإنساني أهم الأسئلة التي كانت تقلق **شريعتي**، ومن هنا نجد أنّ معرفة أسئلة **شريعتي** وأجوبته من الواجبات الملقاة على

(*) تعريب: محمد حسن زراقط.

عاتق المثقفين المعاصرين، وهذا ما سوف نحاول بحثه في هذه المقالة.

ماهية التنوير وخصائصه:

يطلق **شريعتي** كلمة «متنوّر» على الإنسان الذي يعي ذاته ويتمسك بما يؤمن به، ويعرف زمانه ولسان قومه بشكل جيد ويملك رؤية نقدية صالحة؛ ومن هنا يرى **شريعتي** أن المتنوّر ليس بالضرورة أن يكون فيلسوفاً أو عالماً أو كاتباً أو فنّاناً. ويشير إلى مجموعتين من الصفات في المتنوّر والتنوير إحداهما سلبية والأخرى إيجابية، أما الصفات السلبية، فهي:

أ ـ **التخصص في العلوم**: «المتنوّر ليس فيلسوفاً بالضرورة، ولا عالماً، ولا فنّاناً، ولا عالم اجتماع، ولا سياسياً، بل هو إنسان واعٍ يملك فهماً اجتماعياً، وإحساساً بالتعلّق بالجماعة التي ينتمي إليها، ويحمل تجاهها التزاماً إنسانياً»[1]. «يظنّ بعض الناس أن المتنوّر هو العالم الفيلسوف، أو الفنّان التقنيّ الذي ينظر إلى الإسلام من خلال منجزات العلم الغربيّ. وهذا بعيد عن الصواب كل البعد، من وجهة نظري، فإنني عندما أستخدم كملة متنوّر في كتاباتي لا أعني بها هذا المعنى أبداً، المتنوّر هو الإنسان الواعي المسؤول سواء كان عاملاً، أو مزارعاً، أو طالباً في مدرسته وجامعته، أو كاتباً... شرط أن يمسه ألم الاستعمار والاستبداد والطبقية، ويرى نفسه مسؤولاً عن رفع هذه الآلام ويسعى في سبيل البحث عن أيديولوجيا ووعي وإيمان»[2] وفي محل آخر يقول: «المتنوّر ليس فيلسوفاً ولا عالماً، ولا كاتباً، بل هو ملتزم واعٍ، يتحسّس روح

---

(1) علي شريعتي، المجموعة الكاملة، ج4، ص. 1335.

(2) المصدر نفسه، ص304 ـ 305.

العصر وحاجاته، ويحمل رؤية واضحة وقيادة فكرية. ويسعى إلى استكمال هذه الرؤية من خلال الممارسة لا من خلال التأمّل الذهني المجرد، والبحث والنظر في المذاهب الفلسفية والفكرية»[1].

ب ـ **القيادة والسلطة**: وهذا الوعي الذي يتحدث عنه **شريعتي** بوصفه معلماً من معالم التنوير، ليس بمعنى القيادة والسلطة، بل بمعنى إضفاء روحية الحراك والتوجيه على المجتمع، وبالتالي تحويل المسؤولية الفردية إلى مسؤولية اجتماعية تبعاً لقاعدة: «كلكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته»[2].

وأما الصفات الإيجابية فعرضها على النحو الآتي:

1 ـ الوعي والالتزام: «هو إنسان واعٍ يتوفّر على فهم اجتماعي، وإحساس بالتعلّق بالجماعة التي ينتمي إلِيها، ويحمل تجاهها التزاماً إنسانياً.»[3]

2 ـ المعرفة المباشرة بالمجتمع والنظريات والمذاهب الاجتماعية: «لا ينبغي للمتنوّر أن يكتفي بمعرفة النظريات الاجتماعية والمذاهب الفكرية حول المجتمع، ولا يكتفي بالاستناد إليها (حتى لو اعتقدنا بقدرة علم الاجتماع على تفسير الظواهر الاجتماعية، بدقّة تشبه دقّة سائرة العلوم كالرياضيات والفيزياء) بل عليه أن يوجّه جل همه وعنايته إلى المجتمع نفسه، للتعرّف إليه بعيداً عن النظريات الكلية المطروحة في

---

(1) المصدر نفسه، ص310.

(2) المصدر نفسه، ص311.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص1335 فما بعد.

العلوم، وذلك من خلال العلاقة المباشرة مع الناس العاديين، ودراسة تاريخ المجتمع ومؤسساته، والتعرّف على طبقاته الاجتماعية، ومؤسساته الفكرية والثقافيّة، وروحه القومية والجمعية، وبناه الاقتصادية والطبقي. وبالتالي فإذا أردنا أن نتعرّف على الدين في مجتمع من المجتمعات أو على طبقة من الطبقات كالطبقة البورجوازية مثلاً، فعلى المتنوّر بدل أن يكتفي بترجمة تعريف علماء الاجتماع أو تعريف الاشتراكيّين لهذه الطبقة أو الدين، عليه أن يتوجّه مباشرة إلى المجتمع الذي يعيش فيه ويحيى في أكنافه فيحلّل الدين الذي ينتمي إليه أو الطبقات الاجتماعية لمجتمعه. وهذا ما قام به علماء الاجتماع الغربيين تجاه مجتمعاتهم. فإذا كان تقليد الغرب وتطبيق نتائج أفكاره على مجتمعاتنا وتشكيل الرؤى والأحكام وفق القواعد النظرية التي استخرجها العالِم الغربي من مجتمعه، إذا كان كلّ ذلك مذموماً ومرفوضاً؛ فإن تقليد الغربي في منهجه وطريقته وهي استخراج الأحكام والنظريات من الواقع الاجتماعي المعاش أمراً لا مفر منه ولا غنى عنه، بل هذا هو الاستقلال الفكري الذي نسعى إليه ونتطلع إلى يومه»[1].

3 ـ وعي المتنوّر الإيراني بالدين والثقافة الإسلاميّين: «كل متنوّر يجب أن تكون الأسس والأدوات التي يشتغل بها المتنوّر ويبني عليها، مستخرجة من الحياة الاجتماعية لعصره وزمانه، ووقوفه في وجه الدين يحرم مجتمعه والجيل الشاب المعاصر له من آثار تنويره. الروح الحاكمة على الثقافة الإسلامية تقوم على أساس العدالة والإمامة. وعلى هذا الأساس يجب أن يسعى المتنوّر في سبيل تحرير الإنسان العادي،

---

(1) المصدر نفسه.

وهدايته، وتوليد العشق والحبّ، والإيمان في نفوس الناس. وعلى هذا الأساس أيضاً يجب أن يخلق المتنوّر في نفوس الناس ثورة ونوراً يخلّصهم من الجهل والظلم والانحطاط الاجتماعي والفكري. نعم يجب أن ينطلق المتنوّر من الدين وأقصد بالدين الصحيح والثقافة الدينية الأصيلة وليس بالضرورة الثقافة الدينية المتوفّرة كيفما كانت...»[1].

4 ـ **القدرة على التحليل المنطقي**: «المتنوّر هو الذي يتمتّع بقدرة ذهنية تسمح له دون تقليد واتباع، أن يحلل أية مسألة اجتماعية تطرح عليه، وتسمح له بالتالي بالحكم عليها وفق ما ينتهي إليه تحليله. وبعبارة أخرى: المتنوّر هو الشخص الذي يعي نفسه، ويعي عصره، وأبناء جنسه، واتجاهات مجتمعه، والظروف الداخلية والخارجية التي تحيط به. وعلى ضوء هذه المعرفة يطلق أحكامه لا على أساس التقليد والتبعية لأي كان»[2].

5 ـ **الرؤية النقديّة**: «المتنوّر هو الشخص الذي يملك رؤية نقدية»[3] و«كائنة ما كانت الأفكار التي يحملها المتنوّر وفي أي عصر اجتماعي كان يعيش، وبغض النظر عن الميول والاتجاهات التي ينتمي إليها، بغض النظر عن ذلك كله، المتنور هو «ناقد»، وأقصد بالناقد ذلك الشخص الذي يعترض على «الوضع القائم» ويسعى للوصول إلى الواقع الأفضل الذي يريده»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص292.
(2) المصدر نفسه، ج31، ص166.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص83.
(4) المصدر نفسه، ص259.

6 ـ **الهداية والقيادة النبويّة**: «المتنوّرون يتابعون مسيرة الأنبياء ويعملون على تحقيق الدور الذي كانوا يؤدونه عبر التاريخ، وهذا هو ما يعبّر عنه القرآن بقوله تعالى: «وما أرسلنا من نبي إلا بلسان قومه». والمقصود من لسان القوم ليس اللغة بمعناها المتعارف، وإنما تعبّر هذه الآية عن الالتزام الذي والمشاركة بين النبي وبين قومه»[1]. ويؤكّد **شريعتي** أن المقصود باللسان ليس اللغة الفارسية أو العربية أو العبرية، بل اللسان هو الثقافة، وروح الإحساس، والحاجات، والآلام والآمال، والجو الفكري والروحي والاجتماعي، ولا يمكن أن يكون النبيّ من رواد المقاهي والفنادق ثم يأتي لمعالجة هموم الناس، فمثل هذا الشخص لا يعرف آلام الناس ولا آمالهم حتى يقدم العلاج والأدوية غيابيا دون معاينة أو معاناة[2]. والمتنوّر ليس نبيّاً مرسلاً، ولا إماماً معصوماً، ولكن بعد ختم النبوّة والغيبة، هو وارث رسالة الأنبياء وإمامة الأئمة، وهو الذي يكمل طريقهم ويسعى في سبيل تحقيق أهدافهم، ومن هنا على المتنوّر أن يعي دوره وثقل مهمته، ليعرف تكليفه وواجبه فلا يضل الطريق[3].

نعم إن المتنوّر وإن لم يكن نبياً ولا إماماً، إلا أنّه يستوحي رسالته ويرثها من الأنبياء، فجبرائيل المتنوّر هو محمّد (ص)، وكتابه هو القرآن. . . نعم المتنوّر من وجهة نظر **علي شريعتي** هو الإنسان الواعي الذي يحمل رسالة رسل الله على عاتقه[4]. على حد تعبيره: «أنا أفهم

---

(1) المصدر نفسه، ص312 ـ 311.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج32، ص127.

(4) المصدر نفسه، ج7، صص 101 ـ 102.

من الخاتمية التي هي أصل من أصول الإسلام، أنّ رسالة الأنبياء التي بقيت على عاتق الناس، يحمل مسؤولي القيام بمهام نشرها والحفاظ عليها مجموعة من الناس هم الذين يستحقون اسم التنوير، فهم أفراد يحملون مع العلم أو حتى من دونه الشعور بالمسؤولية النبوية[1].

7 ـ **الالتزام الإنساني**: «من الخصائص البارزة للمتنوّر «التزامه الاجتماعي» وهذا الالتزام يختلف عن الاستلحاق والتعلّق، فالمتنوّر ليس ملحقاً بطبقة اجتماعية أو قوميّة، بل هو مرتبط ومتعلّق بالأمة المستعمَرة وملتزم تجاهها، القيمة هي التي تحكم عمله وليس المصالح والربح.»[2]

8 ـ **امتلاك أسس فلسفية ونظرية خاصة**: «على المتنوّر أن يؤسس رؤيته الاجتماعية توجهاته وأهدافه على أسس فلسفية ونظرية واضحة. ومن هذه الأسس المساواة في الإنسانية، والحرية، والعدالة والوحدة، ومواجهة التميز والشمولية، ومحاربة الغصب والظلم. وهذه الأسس تحقّق المصالح الاجتماعية سواء في ذلك الأقليّة والأكثريّة، وسائر الفئات الاجتماعية على اختلاف مصالحها وأديانها ومواقعها»[3].

الفرق بين المتنوّر وبين المفكّر (روشنفكر وانتلكتوئلچ وآسيميله):

«المفكِّر» من حيث المفهوم هو المفكِّر المحترف الذي يعمل في ميدان العمل الفكري، وفي الفارسية يعبَّر عنه بـ «تحصيل كرده» (متعلّم). واليوم لا يوجد مفكّر غير متعلِّم، ولكن على أي حال من الخطأ الخلط

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص156.

(2) المصدر نفسه، ص354.

(3) المصدر نفسه، ص356.

بين مفهوم «متنوِّر» ومفهوم «مفكِّر»؛ وذلك لعدم الترادف والتساوي بين مفهومي «متعلّم» و«متنوِّر»، بل بينهما بالاصطلاح المنطقي نسبة العموم والخصوص من وجه. فبعض المتعلّمين متنوّرون، وبعض المتنوّرين متعلمون، وبعض المتنورين ليسوا متعلمين والعكس صحيح أيضاً. وما هو مسلَّم به ومقبول هو أنّ «المتنوّر» هو مفكِّر وصل إلى درجة الوعي، وأنتج هذا الوعي عنده رؤية كونية مفتوحة وقدرة على فهم أوضاع الزمان والمجتمع الذي يعيش في أكنافه. وقد تجلّى فيه هذا الوعي بشكل مسؤولية تجاه هذا المجتمع، وليس هذا الوعي وذلك الإحساس من جنس الفلسفة والعلم على اختلاف ميادينه وتخصصاته العلمية[1].

وعمل المفكّر يختلف عن عمل التاجر والمزارع، في كل من الموضوعات التي يعمل عليها وطريقة العمل، فموضوع عمله وأدواته هو ما حصّله بالتربية والتعليم على مقاعد الدراسة أو من بطون الكتب[2].

ويمتاز المفكِّر بالخصوصيات الآتية:

1 ـ دينه العلم وهو علمويّ، وبعبارة أخرى: هو يعتقد بالقوانين العلمية وينكر كل ما لا يمكن تفسيره أو تبريره بالعلم والتجربة العلمية.

2 ـ هو يعارض التقاليد الاجتماعية والقومية.

3 ـ يعارض الماضي ويحاربه.

4 ـ ينظر إلى المستقبل ويتعلق بكل جديد.

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص154.

(2) المصدر نفسه، ج31، ص161.

5 ـ لا يتّفق مع الدين، بل ربّما يعارضه لأن الدين يتضمّن مجموعة من المبادئ التي لا يمكن تفسيرها بالعلم وقوانينه.

6 ـ يعارض ما يستند إلى الإشراق والوجدان، ولا يؤمن إلا بنتائج العقل والمنطق العلمي الجافّ.

7 ـ يحمل رؤية كونية فلسفية تبشّر بالتكامل. ويعتقد أن البشرية في طريقها نحو التكامل وسوف تصل إليه، ويؤمن بأنّ العصر المقبل هو عصر لا ديني.

8 ـ جلّ همّه علمنة المجتمع وتحويله إلى مجتمع مناهض للدين. وهذا الخصائص كلّها تتجلّى في أكثر علمويي القرن السابع عشر، ومن أبرز من يتصف بهذه الصفات من مفكّري الغرب: **روسو وفولتير**.[1]

وانطلاقا مما تقدّم وبناء عليه، يرى **شريعتي** أن كلمة «متنوّر» هي المعادل الصحيح لكلمة (Clairvoyant) في اللغة الفرنسية، وهي تدلّ على أولئك الذين يملكون رؤية منفتحة ولا يقفون عند حدّ، والمطروح للبحث عندهم هو موقعهم وموقع المجتمع الذي يعيشون فيه. فهم يحاولون تشخيص المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها هذا المجتمع، ويحلّلونها ويقدمون الحلول والعلاجات المناسبة لها. أما المفكّر فحرفته التفكير لا يتقن غيرها ولا يستطيع ممارسة العمل اليدوي، بينما المتنوّر قد يمارس أي نوع من الأعمال التي تحتاج إلى جهد بدني،

---

(1) المصدر نفسه، ج25، ص3 ـ 4.

ولكنّه مع ذلك يتمتع بفهم صحيح لما يحيط به وبمجتمعه، وبعبارة مختصرة التنوير صفة للفرد أما التفكير فهو اسم للعمل الذي يقوم به المفكّر.[1]

رسالة التنوير:

كتب علي شريعتي الكثير حول رسالة المتنوّر ودوره الاجتماعي، ومن المهام التي يلقيها على عاتقه التالية: معرفة الدين وفهمه، المعرفة العميقة بالعصر ومتطلباته، استخراج الأيديولوجيا من المذهب الشيعي، العودة إلى الذات، والتعرّف عليها، الوعي المستخرج من المجتمع، والعودة إلى الدين، والمحافظة على وحدة الكلمة، وغير ذلك مما يطول بنا المقام لو أردنا استقصاءه كله.

1 ـ معرفة الألم وتجربته: «أعتقد أن أكثر الواجبات أهمية وأكثرها فورية، هي الكلام والكلام الصحيح والدقيق والعلمي، المنطلق من الإحساس بالألم وتجربته بشكل كامل ومعرفته بوعي، وذلك لأنّ كثيراً من الذين يردون ساحات العمل الاجتماعي في البلاد الإسلامية، ينطلقون في كثير من الحالات من معرفة غير واضحة بالآلام وبالتالي يعانون من العجز عن الإصلاح وتحقيق الغايات التي من أجلها يسعون، وفي سبيلها يبذلون الجهود؛ لأنّهم وبكل بساطة لا يعرفون ماذا ينبغي عمله»[2].

2 ـ إحياء الإسلام: «إحياء الإسلام بوصفه ديناً للإنسان فرداً

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص 52 ـ 56.

(2) المصدر نفسه، ج28، ص70.

ومجتمعاً هو من أهم واجبات المتنوّر المعاصر، وهذا الواجب هو واجب عيني على كل متنوّر بغض النظر عن الميدان العلمي الذي يتخصص فيه إن كان من أهل العلم والتحصيل العلميّ؛ وعلى المتعلّمين أن ينظروا إلى الدين من زاوية التخصصات العلمية التي يشتغلون عليها؛ وذلك لأن الإسلام دين يتمتع بأبعاد متعددة، وله تجلّيات مختلفة، تقبل النظر إليها وفيها من زوايا علمية متعددة»[1].

3 ـ معرفة المتنوّر بمجتمعه وزمانه: «من المهام التي على المتنوّر أن يؤديها ويقوم بها خير قيام، معرفته بزمانه الاجتماعي، وتحديد الزمن الذي يكتنف مجتمعه؛ أي عليه أن يعرف في أي حقبة تاريخية يمر مجتمعه، وفي أي قرن يعيش؟... فأنا معنيّ بالقرن الذي يمر فيه مجتمعي، أنا المتنوّر لا ينبغي أن أنسى أنني لا أعيش في ألمانيا القرن التاسع عشر، ولا في فرنسا القرن العشرين، ولا في إيطاليا القرن السادس عشر والخامس عشر، فأنا أعيش في مشهد وطهران وتبريز وقم وخوزستان، وهذه هي الواقعية. فالواقعية هي الانطلاق في الأحكام من متن الاجتماع الإنساني لا من كتب العلماء والفلاسفة، القراءة في كتاب المجتمع لا في أسفار المفكّرين العالميين. وأكثر «متنوّرينا» يخلطون بين معتقداتهم الشخصية وبين الواقع الاجتماعي؛ ولأنهم في كثير من الأحيان معارضون للدين وتدخّله في ساحة المجتمع والشأن السياسي، يعتقدون أن المجتمع وعامّة الناس كذلك أيضاً... ولو استطعت العودة إلى هذا الدين وهذه الثقافة العظيمة، واستخرجتها وقدّمتها للناس ووعوها واطلعوا عليها ولو أنني استطعت فتح عيونهم كما قلوبهم على

(1) المصدر نفسه، ص70.

تاريخهم العظيم، أكون قد أدّيت ما عليّ من رسالة وواجب بوصفي متنوّراً كما أدّعي»[1].

4 ـ **وحدة الكلمة**: «على العلماء من إخواننا أهل السنة الذين يعرفون الإسلام ويعرفون المسلمين، أن يؤدّوا واجبهم الديني والاجتماعي في مجال توعية عامة الناس لكي لا يستبدلوا عداوة الصهاينة والمستعمرين بعداوة إخوانهم في الدين من الشيعة. وعليهم أن يفعلوا ذلك بالقلم واللسان والموعظة والتوعية، لكي يفضحوا كل من يتستّر بالتعصّب المذهبي، وهو في الواقع يتحدث بقلب كعب الأحبار ويدخل السرور على قلب بن غوريون»[2]. وفي محلّ آخر يقول: «على المتنوّرين المسلمين الواعين، أن يحذروا الناس من الانخداع كي لا يقعوا في شباك الفرقة والنزاع بين التسنّن الأموي والتشيّع الصفوي، ويجب أن يعلم عامة الناس أن الدين هو القشرة الخارجية لهذه الصراعات التاريخية... نعم يجب أن نحذّر الناس من الذين يحذّرون من الحديث عن الوحدة ويتهمون من يتحدث عن الوحدة بأنه معادٍ للولاية ومخالف لأهل البيت، فهؤلاء الذين لا يعرفون من التاريخ الإسلامي إلا فدك ولا شغل لهم إلا بالحديث عنها للارتزاق بها، مثل هؤلاء لا صلة لهم بالحوزة والدين وعلمائه. يجب أن يعلم عامة الشيعة أن الوحدة الإسلامية هي مفهوم شيعي»[3]. من هنا، يؤكّد **شريعتي** أنّ البشريّة كلها، والأمة الإسلامية على وجه التحديد، تحتاج

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص92 ـ 98.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص248.

(3) المصدر نفسه، ص249.

في هذا العصر أكثر من أيّ وقت مضى إلى معرفة علي(ع)[1].

5 ـ إيقاظ الناس من الجهل والخرافات والدين المنوِّم: «على المتديّنين والأحرار، أن يوقظوا الناس ويخلصوهم من وهم تعليق مصيرهم على القدر المحتوم الذي لا مفرّ منه، ليخلصوا الناس من الاعتقادات الباطلة التي تنسب إلى الدين وهو منها براء، ليتحول الدين إلى مصدر للعزة واليقظة والحركة، بدل أن يكون أداة تنويم؛ لأن هذه الصورة السلبية عن الدين سوف تؤدي إلى فرار الجيل الصاعد من الدين والارتماء في أحضان الغرب وتقليده واقتباس نهجه والتأثر بوسائل إعلامه المقتدرة التي تشبه السحر في قدرتها على التأثير»[2].

6 ـ اكتشاف حاجات الناس: «ليس المتنوّر هو الذي يقول الحقيقة التي يعرفها، بل هو الذي يعرف حاجات الناس ويكتشفها ويلبيها، وهذه هي رسالة الأنبياء فهم عبر التاريخ كانوا يعرفون حاجة الناس إلى الهداية فيقدمونها لهم»[3].

7 ـ توعية المجتمع تزعّمه: «إن رسالة المتنوّر هي هداية المجتمع وتوعيته، وليس دور المتنوّر تزعّم المجتمع السياسي. فإذا استطاع المتنوّر توعية المجتمع وبثّ وعيه فيه، عندها سوف يخرج من بين الناس أفراد واعون يملكون المؤهلات التي تسمح لهم بالقيادة وما لم يخرج مثل هؤلاء إلى الوجود فإن رسالة المتنور لم تؤدَّ بعد»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج26، ص136.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص373.

(3) المصدر نفسه، ج32، ص1267.

(4) المصدر نفسه، ج20، ص499.

8 ـ البحث عن الوضع القائم وأسبابه: «ومن المهام الملقاة على عاتق المتنوّر، معرفة أسباب الواقع الراهن الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي، فعليهم أي يجيبوا عن الأسئلة الآتية: ما هي مشكلتنا المعاصرة؟ ولماذا، وكيف؟ ولا بدّ أولاً من الاعتراف بأنّ الكثير مما كتب في هذا المجال ما زال بعيداً عن الحقيقة والصواب، وربّما كان أكثره وحياً من الاستعمار وتلقيناً مباشراً أو غير مباشر، أكثر مما هو تفكير ورؤية»[1].

9 ـ العودة إلى الذات: من المهام الحياتية التي يجب على المتنورين في العالم الإسلامي أداؤها، وقبل أي مهمة أخرى، «العودة إلى الذات»، و«التعرّف على الشخصية الذاتية»، فإن الغرب عندما دخل إلى العالم الإسلامي جعل في رأس أولوياته سلب الهوية الذاتية للعالم الإسلامي واستلاب شخصيته ليغرّبه عن ذاته ونفسه... نعم أراد منّا أن ننسى كل ملاحمنا، ومعنوياتنا وننسى ثقافتنا أو على الأقل أراد لها أن تغوص إلى الأعماق فتغرق في وادي النسيان... وأراد أن يغطّيها بملاحمه وأسرار عظمته الكاذبة لنستبدل روح الإسلام وحياته المعنوية، فلا يبقى منه إلا اجترار الماضي الخالي من أي معنى سوى القشور التي لا تضرّ الغرب ولا تؤذي خططه، وكأن ليس في الإسلام إلا العزاء وضرب الصدور والظهور بالسلاسل وإدمائها. وكأنّ الإسلام لا يحتوي على محمد وعلي وأصحابهما، وكأن الإسلام ليس فيه سوى الرسالة العملية المكررة وأحكام الطهارة والنجاسة وأحكام الشك في عدد الركعات»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج4، ص316.

(2) المصدر نفسه، ج20، ص376.

و«لا بد من تحديد المراد بالذات في شعار العودة إلى الذات، لقد قلت في كتابي «العودة إلى الذات»: إنني أقصد بالذات ذاتنا الإنسانية الخاصة التي نمت وتطورت خلال قرون، والتي أضفت علينا هوية معنوية وشخصية ثقافية، وما زالت تجري في عروقنا بشكل مستمر»[1].

10 ـ **العودة إلى الدين الصحيح**: يقصد **علي شريعتي** من شعار العودة إلى الدين معنىً يختلف عن الاهتمام بترويج التقاليد الدينية المتعارفة، وإنما العودة إلى الإسلام الذي يبني الإنسان ويصنعه، كما صنع نماذج راقية جداً عند ظهوره في شبه الجزيرة العربية في عصر النبيّ الأكرم (ص)[2]. ويقصد من المذهب الذي يدعو إلى العودة إليه التشيّع العلوي، بعد تصفية المذهب من الخرافات التي ألحقها بعض العوام وغير العوام به من أجل مصالحهم الخاصة[3].

11 ـ **تأسيس أيديولوجيا دينية**: يعتقد **شريعتي** أن من مهام المتنوّر أن يستفيد من الدين لتأسيس الأيديولوجيا المناسبة، والدين الصالح لهذا الأمر هو الإسلام والمذهب الشيعي بالتحديد[4].

12 ـ **الدعوة إلى بروتستانتية إسلامية**: يدعو **شريعتي** المتنوّرين إلى بناء بروتستانتية إسلامية، كما ظهرت هذه النزعة في المسيحية إبان الإصلاح الديني في أوروبا؛ حيث يرى فيها محاولة ناجحة لتصفية المسيحية مما علق بها من عناصر الانحطاط والتخلّف باسم الدين، ما

---

(1) المصدر نفسه، ج19، ص365.
(2) المصدر نفسه، ج17، ص171.
(3) المصدر نفسه، ص175.
(4) المصدر نفسه، ج7، ص17.

أدّى إلى جمود الفكر في القرون الوسطى، وقد استطاعت البروتستانتية تحقيق تحوّل خطير في المسيحية. والفرق بين البروتستانتية الإسلامية وأختها المسيحية أن الأخيرة كانت صفر اليدين من أي مستند قوي يساعد على تحقيق الغايات التي كان دعاتها يريدون تحقيقها والوصول إليها، ومن هنا اضطروا إلى تحويل المسيح من رمز للسلام إلى رمز للتحرّر والحركة. أما هذه الدعوة إذا تحققت في الإسلام فإن بين أيدي دعاتها الكثير من الرموز والعناصر الصالحة للثورة والجهاد وبناء العالم على قاعدة الجهد والجهاد[1].

ملاحظات على نظريات شريعتي:

1 ـ الملاحظة الأولى التي يمكن أن توجَّه إلى **شريعتي** هي ملاحظة منهجية، فإنه في أكثر من موضع من كتاباته يميّز بين منهج النبيّ (ص) وبين السنّة، والحال أنّ منهج النبيّ وطريقته في العمل هي فعله، وفعل النبيّ كما هو معلوم سنة؛ لأن السنّة هي فعل النبيّ وقوله وتقريره.

2 ـ إنّ باب الاجتهاد مفتوح من وجهة نظر الفقه الإمامي؛ ولكن هل يعني فتح باب الاجتهاد السماح باستبدال مصادر استنباط الأحكام الشرعية، وبخاصة استبدال العقل والإجماع بالعلم وبمقتضيات العصر؟! نعم نوافق أن الزمان له دور في عملية استنباط الأحكام الشرعية ولا يمكن غضّ النظر عنه، ولكن أهمية الزمان تظهر في تشخيص الموضوعات وتحديدها لا في استخراج الأحكام. أما العقل الذي يجوز الاعتماد عليه في استنباط الأحكام فهو مصطلح خاص يقصد به

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص292 وما بعدها.

الأصوليون الأحكام والقضايا التي يستقلّ العقل بها، وهي قضايا بديهية لا تتغير بتغيّر الزمان والأحوال. والإجماع لا يقصد به أي اتفاق مهما كان مصدره ومستنده، بل هو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم. وبناء عليه كيف يمكن تجاهل هذين المصدرين الكاشفين عن الحكم الشرعي واستبدالهما بغيرهما كائناً ما كان؟!

3 ـ ثمّ كيف يكون العلم مصدراً من مصادر الاستنباط؟ فالعلم يتوصل إلى نتائجه عن طريق الاستقراء، والاستقراء بحسب المناطقة ينقسم إلى قسمين تام وناقص، وأكثر الاستقراءات العلمية ناقصة وعليه لا تفيد أكثر من الظن بالحكم؛ وبالتالي لا تكون حجة شرعية تامة في مجال الكشف عن الحكم الشرعي. نعم يمكن الرجوع إلى الاستقراء في مجال الموضوعات ليس إلا.

4 ـ الخطأ الآخر الذي وقع فيه **شريعتي** هو مبالغته في الحكم بثبات الدين وتطوّر المعرفة الدينية، وآليات هذا التطوّر؛ حيث إنه يعتقد بإمكان أن يتمّ التطور على ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة ومن بينها علم الاجتماع والتاريخ خصوصاً. من هنا، فهو يكثر من استخدام مفاهيم علم الاجتماع والتاريخ لتفسير الآيات القرآنية، وهذا خطأ يحول التفسير إلى تحميل وتقويل للآية ما لا تريد قوله.

وقد يحتاج هذا الأمر إلى بيان وتوضيح قد تضيق بهما حدود هذه المقالة ولكن نقول في عجالة:

أولاً: إن التفسير يجب أن يبقى تفسيراً ولا يتجاوز حدود التفسير إلى الإخضاع والتقويل.

ثانياً: العلوم الإنسانية في كثير من نتائجها وأحكامها لا ترقى عن

مستوى الظنّ إلى اليقين، ويحتاج تفسير القرآن والنصوص الدينية بها إلى مبرّر قويّ، واعتماد الظنّ في التفسير يؤدّي إلى نسبيّة المعرفة الدينيّة وفقدان المؤمنين ثقتهم بالدين كله أو بهذه المعرفة على الأقل.

ثالثاً: علم الاجتماع ليس علماً واحداً وإنما هو علوم ومذاهب وتيارات متنوعة، **فماكس فيبر** رأسمالي مدافع عن الرأسمالية، **وماركس** اشتراكي، **ودوركهايم** له مدرسته الخاصة، وعلى هؤلاء يقاس من سواهم. فإذا أردنا استخدام بعض هذه النظريات في تفسير النصوص الدينية سوف نحصل مرة على إسلام رأسمالي وأخرى على إسلام اشتراكي وهكذا... وكل هؤلاء عن الإسلام المحمديّ بعيدون. أضف إلى ذلك، ما هو المعيار الذي على أساسه نرجِّح واحداً من هؤلاء على غيره، وأخيراً لا ينسجم هذا المنهج التفسيري مع هادوية القرآن وكونه تبياناً لكل شيء.

5 ـ يؤكد **شريعتي** أهمية الاجتهاد ويصرّ على الاستفادة منه لإعادة إحياء الدين، ويرى أنّ من أهم واجبات المتنوّر هو إحياء الإسلام وإعادة بنائه على أساس الاجتهاد، ومن جهة أخرى لا يذكر التخصص العلمي بين الخصائص والمميزات التي يذكرها للمتنوّر. والسؤال الذي يواجه **شريعتي** هو كيف يمكن لمن ليس متخصّصاً أن يعمل على ممارسة فعل المتخصصين، والاجتهاد كما هو معلوم حرفة لها قوانينها وأصولها وتتوقّف على إتقان عدد من العلوم التي يذكرها المجتهدون في علمي الأصول والفقه. أليس في هذه الدعوة مخاطرة لا تحمد عقباها على الجيل الشاب، تؤدي بدل إحياء الإسلام إلى تأسيس إسلام جديد، بل ربّما إسلامات بعدد المتنوّرين واتجاهاتهم وميولهم الفكرية والثقافية؟!

6 ـ الإشكالية الأخرى التي تؤخذ على **شريعتي** هي نفيه ضرورة التخصص العلمي، أو الفلسفي، أو الاجتماعي، عن المتنوّر؛ ولكنّه عند الحديث عن الصفات الإيجابية للمتنوّر يشير إلى المعرفة بالنظريات الاجتماعية والقدرة على التحليل المنطقي، والاتصاف بصفة الهداية النبوية، وهذا من التناقض الواضح والتهافت الذي لا مفرّ منه.

7 ـ من الأخطاء التي وقع فيها **شريعتي** حديثه عن رمزية النصوص الدينية، ودعواه أن بعض القضايا الدينية تتضمن أساطير لا بد من التعامل معها على أنها رموز وإشارات إلى أمور أخرى مخفية بين سطور المعنى الظاهر. هذا ولكن رمزية النص القرآني لا تعني بأي حال، من وجهة نظر قرآنية، عدم حكاية هذا النص عن الواقع. فمثلاً: إذا كان القرآن يحدثنا عن آدم وحواء (ع)، فلا يمكن أن يكون ذلك قصة خيالية لا واقع لها. وبالتالي لا يقبل النص القرآني التعامل معه، كما تعامل بعض المفسرين من أمثال **بول تليش** مع النص الديني المسيحيّ.

8 ـ من الملاحظات التي تسجَّل على **شريعتي**، اهتمامه المفرط بالأيديولوجيا والحياة الاجتماعية، ما أدّى إلى إغفال الجانب الفردي من الدين؛ ولذلك نراه يعاتب بعض العلماء على اهتمامهم بالبعد الفردي من الدين. ولكن إذا كان إغفال البعد الاجتماعي في الدين خطأ وقع فيه بعض العلماء، فإن إغفال البعد الفردي وغض النظر عنه هو خطأ آخر، ومن الواضح أن الخطأ لا يعالج بالخطأ.

9 ـ وفي الختام لنا ملاحظة عامة توجّه إلى فكر **شريعتي** كله، وهي أنه يرى أنّ الدنيا هي الأصل والآخرة هي الفرع الأقل أهمية؛ ولذلك لا بد أن تكون تابعة للدنيا، ومن هنا نجده يهتم بكل ما في الدين من قضايا

تؤدي إلى إعمار الأرض والدنيا، على حساب القضايا التي تؤدّي إلى عمران الآخرة. وبالرجوع إلى النصوص الدينية نجدها، رغم اهتمامها بالدنيا، إلا أنّها تتعامل معها على أنها مقدّمة للآخرة وقنطرة مفضية إليها، وإذا كان لا بدّ من أدلجة الدين والاهتمام بأمر الدنيا، فلا بأس ولكن ليس على حساب جعل الدنيا هي الأصل والآخرة هي الفرع.

العلاقة بين الدين والأيديولوجيا بين علي شريعتي وآخرين

عبد اللّه نصري(*)

بين يدي البحث:

تحاول هذه المقالة إلقاء بعض الضوء على تعريفات مفهوم الأيديولوجيا وخصوصياته، من وجهة نظر ثلاثة من المعاصرين مع التركيز على رؤية **علي شريعتي** لهذا المفهوم.

يبدو أن كلمة أيديولوجيا استخدمت للمرة الأولى عام 1796م. من قبل **دوستوت دوتراسي** (1754 ـ 1836) وقد قصد منها علم الأفكار عندما استخدمها للمرة الأولى. وقد كان يعتقد أن الأفكار يجب أن تعالج بشكل مستقل منفصلة عن المفاهيم ما بعد الطبيعية، وأن تخضع للفحص والنقاش وأن يتأسس لمعالجتها علم تجريبي إلى جانب سائر العلوم التي تعتمد منهج التجريب كعلم الأحياء وغيره من العلوم المشابهة.

ومن بين من استخدم هذا المفهوم وأدخله عالم الجدل السياسي **نابليون** عندما وصف المثقفين في المجتمع الفرنسي بأنهم أيديولوجيون

(1) تعريب: محمد حسن زراقط.

وقصد بهذا الوصف شيئاً من التبكيت والإهانة من خلال اتهامهم بالبعد عن الواقع والهيام في سماء الأفكار والخيال.

ويرى **ماركس** في كتابه «فقر الفلسفة»، أن الأيديولوجيا هي حاصل الطبقات الاجتماعية. ويعتقد أن الأفكار الثقافية تصنع على ضوء الإمكانات وقدرات الإنتاج المادية. ثم تطور استخدام **ماركس** لهذا المفهوم في كتابه «الأيديولوجيا الألمانية»، فاستخدمه في معنى عام يشمل جميع البنى الثقافية الفوقية، مثل الأخلاق والقانون واللغة.

والمعنى الذي يفهمه **ماركس** من الأيديولوجيا هو معنى سيئ ومشين، فمن وجهة نظره من يصنع الأيديولوجيا ويصوغها هو الطبقة التي تملك أدوات الإنتاج. وفي الواقع الأيديولوجيا هي وعي زائف واستنتاجات منحرفة من الواقع الاجتماعي المعاش. ومن نماذج الوعي الزائف بحسب **ماركس** نظريات البرجوازية حول الدولة. ولم يسلم الدين من تصنيف **ماركس** إياه في دائرة الوعي الزائف؛ حيث يرى أن الدين والصور الدينية ما هي إلا خيالات إنسانية ناتجة عن الإحساس الإنساني بالغربة عن الذات، فيلجأ الإنسان إلى الدين من أجل إشباع الرغبة وجبر ما لا يمكن الوصول إليه. وبالتالي فإن الدين يعكس الحالة والمرحلة التي يعيشهما الإنسان في فترة زمنية محددة حيث لم يكن الإنسان قادراً بعد على فهم نفسه. وبكلمة عامة فإن **ماركس** يرى أن الأيديولوجيا والأفكار بشكل عام تصاغ على ضوء الأوضاع والظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان. وتجدر الإشارة إلى تمييز **ماركس** بين العلم والأيديولوجيا، فالعلم، بحسبه، معرفة حقيقية، أما الأيديولوجيا فهي معرفة كاذبة ووعي زائف كما تقدم. وهذه المعرفة الزائفة هي التي

تستمد منها الطبقة الحاكمة مشروعيتها، وفي الوقت نفسه تمهد سبل استلاب الطبقات المحكومة وعامة الشعب، بل هي الأساس الأول للاستلاب والغربة عن الذات.

تعريف الأيديولوجيا:

تصدّى عدد كبير من المفكّرين لتعريف الأيديولوجيا؛ ولكن رغم ذلك فإن التقييم الإجمالي لهذه التعريفات، على مستوى صدقها على واقع ما تحاول تعريفه، سلبي إلى حد كبير. فبحسب **باشلار**: كل تعريفات الأيديولوجيا مزاجية بالضرورة ومحكومة لهوى المعرِّف[1].

وسوف نعرض لبعض هذه التعريفات في ما يلي من هذه المقالة، فالأيديولوجيا بحسب **هنري إيكن**: هي «تصورات انتزاعية وتشكيل لمجموعة من النظريات المثالية أو المجردة، أو هي منظومة من الأفكار والمعتقدات، الخاصة بالحياة الاجتماعية، ومنهج تفكير لطبقة من الطبقات أو فرد من الأفراد»[2].

ويعرف **فرديناند دومون** الأيديولوجيا قائلاً: «هي نظام من الأفكار والأحكام الواضحة والمنظّمة التي يستفاد منها للوصف أو الاستنتاج أو لتبرير موقع فئة اجتماعية أو مجتمع بأسره. وهذه المنظومة الفكرية تنشأ في الواقع من القيم وتمثل مجموعة الإرشادات الدقيقة والمحددة للعمل التاريخي للمجتمع الذي يتبناها»[3].

---

(1) **ايدئولوژي چيست؟** (ما هي الأيديولوجيا)، ص15.

(2) **عصر ايدئولوژي** (عصر الأيديولوجيا)، صص8 ـ 7.

(3) **ايدئولوژي چيست؟** (ما هي الأيديولوجيا)، ص7.

والأيديولوجيا من وجهة نظر **حنا أرندت**: «ينظر فيها إلى بعدها العلمي، فهي رؤية علمية ممزوجة بنتائج فلسفية، وتدعي عادة أنها فلسفة علمية. وتشير كلمة أيديولوجيا إلى أن الفكرة يمكن أن تكون موضوعاً للبحث العلمي، إذ أنها كلمة مركبة من (idea) و(logic)، وبالتالي فإن هذه المفردة المركبة تدعي وجود علم هو علم الأفكار والمعتقدات. ولكن للأسف فإنها علم كاذب وفلسفة خادعة، لأنها خرجت من حدود كلا العلمين».[1]

ويرى **جان باشلار** أن الأيديولوجيا هي حالات من الوعي المرتبط بالعمل السياسي. وبعبارة أخرى كل شكل من أشكال الوعي يدخل إلى ميدان العمل السياسي يتحول إلى أيديولوجيا، ويتلبس بحالة أيديولوجيّة.

ويقول: «الأيديولوجيا هي مجموعة من الكلمات تتوفر على درجة من المتانة والتعقيد تحولها من مجرد شعار سياسي إلى نظام فكري».[2]

أما **جان بلامنت** فيقول: عندما نتحدث عن أيديولوجيا خاصة نشير عادة إلى مجموعة من الأفكار والمعتقدات والمواقف الخاصة بفئة محددة.[3] ويرى أن الاعتقادات التي لها طابع أيديولوجي تتميز **أولاً** بأنها مشتركة بين مجموعة من الأفراد، **وثانياً** بأنها على صلة بما يهم هذه الجماعة، **وثالثاً** تؤدي دوراً في حياة تلك الجماعة وتوجه سلوكهم. فمثلاً هي تساعد على انسجام هذه الجماعة لتوجّه سلوكها باتجاه خاص»[4].

---

(1) **توتاليتاريسم (التوتالتاريا)**، ص323.

(2) **ايدئولوژي چيست؟**، صص58 و57.

(3) **ايدئولوژي**، صص2 و23.

(4) **ايدئولوژي**، صص2 و23.

خصائص الأيديولوجيا:

قدم المفكرون الغربيون للأيديولوجيا مجموعة من الخصائص والأوصاف. وبعبارة أخرى حاولوا الإجابة عن سؤال: ما فائدة الأيديولوجيا وما مدى الحاجة إليها؟ **فموريس دوروجي** يذكر دورين مهمين تؤديهما الأيديولوجيا هما:

أ - فهي تُحوِّل الاعتراضات الخاصة إلى مجموعة منظمة من الاعتراض الاجتماعي.

ب - وتعطي للاعتراض طابعاً قيمياً، تثير في المعترض التزاماً عميقاً.

أما **حنا أرندت** فهي ترى أن الأيديولوجيات الغربية تتميز بخصائص توتاليترية ثلاث هي:

أ - تدعي أنها تقدم شرحاً للعالم، ولا تكتفي ببيان ما هو عليه العالم اليوم، بل تدعي أنها تشرح ماضيه ومستقبله.

ب - الفكر الأيديولوجي فكر منفصل عن التجربة ومستقل عنها؛ ولذلك لا يرى الأيديولوجي ضرورة أن يتعلّم من الوقائع المستجدة شيئاً جديداً.

«وتعمل الدعاية التوتاليترية على تحرير الفكر من التجربة والواقع، وهذه الدعاية تحاول دائماً البحث عن بعد سرِّي في كل واقعة اجتماعية عامة ومحسوسة، وتدعي وجود نية سرية خلف كل عمل سياسي»[1].

ثالثاً: لما كانت الأيديولوجيا عاجزة عن تغيير الواقع، فإنها تحاول

---

(1) **توتاليتاريسم**، ص327.

تحرير الفكر من التجربة المعاشة وفق أسس برهانية. ولتحقيق هذا الهدف يستفيد الأيديولوجي ربط كل الأفكار والمواقف بقضية بديهية مسلمة.

وعلى أي حال، يمكن تلخيص أبرز الأحكام التي أطلقت على الأيديولوجيا في ما يأتي:

1 ـ تحاول الأيديولوجيا تبسيط الوقائع المعقدة.

2 ـ تبرز الأيديولوجيا بعض أبعاد الواقع وتغفل بعضها الآخر، وبحسب تعبير بعض علماء الاجتماع فإنّ السمة المميزة للأيديولوجيا هي محاولتها جمع الأبعاد غير المنسجمة وتوحيدها.

3 ـ تحاول الأيديولوجيا تبرير الرؤية الكونية والقيم المقبولة تبريراً عقلياً. وبعبارة أخرى: تحاول الأيديولوجيا تقديم الوقائع الاجتماعية في منظومة منطقية، وتستنتج كل القضايا من قضايا أخرى بديهية.

4 ـ تحضّ الأيديولوجيا الإنسان على العمل. وتقدم خطة عملية للوصول إلى الأهداف المتبناة من قبلها.

5 ـ تدعي الأيديولوجيا قدرتها على تفسير الواقع الراهن والتاريخ، بل وتدعي القدرة على التنبّؤ بالمستقبل وما يحمله من أحداث.

6 ـ الأيديولوجيات لا تحتاج إلى تجارب جديدة، وذلك لأنها كما تدعي، تعالج كل الاحتمالات المتوقعة بشكل سابق على التجربة.

7 ـ تحدد الأيديولوجيا وجهة الأفراد الذي يتبنونها. كما أنها تقدّم تعريفاً واضحاً للأصدقاء والأعداء على حد سواء.

8 ـ تؤدي الأيديولوجيا إلى التغطية على رغبات المؤمنين بها؛ أي أنها تسمح للشخص بإخفاء رغباته وعواطفه الشخصية، والشروع في عملية قمع الآخرين. ومثال ذلك أيديولوجيا الفاشية التي سمحت بإبادة اليهود، كما فعلت الماركسية مع معارضيها.

9 ـ الأيديولوجيا هي أفضل الوسائل للمساعدة على تجاوز القيود والضوابط الأخلاقية. وبعبارة أخرى تساعد الأيديولوجيا على تبرير الأعمال التي تعد قبيحة بحسب موازين الأخلاق.

10 ـ تساعد الأيديولوجيا الإنسان على الاختيار؛ أي إنها تحدد للإنسان ماذا يختار في مقام العمل، وماذا يترك.

11 ـ تشمل الأيديولوجيا جميع جوانب الحياة الاجتماعية ونواحيها، وتضع لكل فرضية اجتماعية جواباً مناسباً.

12 ـ بين الأيديولوجيا والدين سمة مشتركة هي المساعدة على الاطمئنان الداخلي للمؤمنين بها، وقدرتهما على حل التعارض الناشئ عن الحاجات العقلية المتضاربة في بعض الأحيان.

13 ـ تساعد الأيديولوجيا في القبض على السلطة داخل الأحزاب والمنظمة الأيديولوجية.

14 ـ تثير الأيديولوجيا في نفس المؤمن بها عاطفة الفداء وترفع منسوب الاستعداد للتضحية لديه.

15 ـ تساهم الأيديولوجيا في تمهيد السبل لتوسيع السلطة وتمتين النفوذ الذي تتمتع به السلطة الحاكمة.

ويحدد **جان باشلار** خصائص الأيديولوجيا على النحو الآتي:

«رسالة الأيديولوجيا هي أنها تحدد معياراً واضحاً لمعرفة الصديق من العدو. كما أنها تساعد على اختيار القيم وتبنّيها، وتبرير الرغبات والتغطية على بعضها الآخر، وتساعد كذلك على توظيف الأخلاق في خدمة السياسة، وتبدّل الرذائل إلى فضائل، وتُحوّل العمل السياسي إلى عمل بسيط يتمتع بالشفافية. إذاً، لا يمكن القول إن الأيديولوجيا هي فضلة يمكن الاستغناء عنها، بل هي في الواقع من ضرورات العمل السياسي التي لا يمكن اجتنابها وتجاهلها»[1].

علي شريعتي وهندسة الدين:

يملك الدكتور **شريعتي** رؤية خاصة تجاه الأيديولوجيا، فهو يرى أن الأيديولوجيا مفهوم يعني في ما يعنيه: «علم العقيدة» أو المعتقد، والأيديولوجي هو الشخص الذي يحمل عقيدة محددة أو مجموعة من المواقف الاعتقادية تجاه أمر أو مجموعة من الأمور. والأيديولوجيا من وجهة نظره هي مجموعة معتقدات طبقة اجتماعيّة ما أو أمّة من الأمم أو مجموعة من الناس. وهي شكل من أشكال الفهم الإنساني للعالم وما يتعلق به من مواقف وأفكار وبخاصة على الصعيد الاجتماعي الذي يعيش الإنسان داخله. يقول **شريعتي** في هذا المجال:

«الإيديولوجيا وعي الإنسان بنفسه، وبموقعه الطبقي والاجتماعي، ووضعه القومي، وتقدير العالم والتاريخ والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، وهي تساعده كذلك على تبرير ذلك الوضع وتفسيره، وعلى ضوئها يحدد واجباته ومسؤولياته والحلول التي يجب اعتمادها تجاه ما

(1) **ايدئولوزي چيست؟**، ص96 ـ 7.

(2) **مجموعه آثار** (مجموعة المؤلفات)، ج16، ص28.

يواجه الإنسان في حياته الاجتماعية، وأخيراً من الأيديولوجيا يشتق الإنسان مواقفه الأخلاقية ونظامه القيمي، وقواعد سلوكه...»[1].

وأحياناً يعبر **شريعتي** عن الأيديولوجيا بأنها تقنية (technique)، وذلك من باب الشبه الوظيفي بينها وبين التقنية، فكما أن التقنية تساعد الإنسان على تسخير الطبيعة والتسلط عليها، فكذلك الأيديولوجيا تساعده على السيطرة على المجتمع والتحكم به[2].

يضاف إلى ما تقدم أن **شريعتي** يرى أن الأيديولوجيا هي استكمال واستمرار للغريزة في الإنسان[3]؛ وذلك لأن الإنسان يختلف عن غيره من المخلوقات والكائنات الحية في تمرده على الهداية الغريزية، ويسعى لتجاوز حدود الطبيعة التي جُبِل عليها. وبالتالي هو المخلوق الوحيد الذي تصدّى لتحمّل الأمانة وعليه أن يقوم بأعباء التربية الذاتية، والهداية ليست شيئاً غير المعرفة وتبنّي أيديولوجيا. وبعبارة أخرى: إن الإنسان ينمو ويهتدي بالأيديولوجيا.

وعلى ضوء ما تقدم من عرض يمكننا أن نستنتج من كلام **شريعتي** مجموعة من الخصائص التي تميز الأيديولوجيا، هي التالية:

- فهي تحدد الوجهة الاجتماعية للأفراد والطبقات.

- تبيّن كيفية الصيرورة والتشكّل، وما يجب وما لا يجوز.

- تشمل وجود الإنسان وحياته، وتثير في الإنسان الحبّ، والعبادة،

---

(1) مجموعه آثار، ج11، صص242 ـ 3.
(2) مجموعه آثار، ج23، ص111.
(3) مجموعه آثار (مجموعة المؤلفات)، ج23، ص112.

والتقديس، والالتزام، والإيثار، والجهاد، وحتى الشهادة»[1].

- تحدد للمؤمنين بها نظام حياتهم الاجتماعي والفردي.

- تساعد على تأسيس نظام القيم الأخلاقية.

- تعرّف الفرد المثالي والمجتمع المثالي.

- تحمل الأيديولوجيا في طيّاتها نقداً للوضع القائم، وفي الحقيقة تعدّ الأيديولوجيا وسيلة من وسائل التغيير.

- تحمّل الإنسان المسؤولية وتخلق فيه حس الالتزام: «إن طبيعة الأيديولوجيا ومقتضاها: الإيمان، المسؤولية، الجهاد، والتضحية».

هذه الخصوصية تميز بين العلم والفلسفة من جهة وبين الأيديولوجيا من جهة أخرى، وذلك لأن العالم التجريبي والفيلسوف، لا يعيران أهمية لقبول الناس أو عدم قبولهم بأفكارهم. ولكن الإنسان المسؤول يرى نفسه تبعاً لمسؤوليته مضطراً لقبول أيديولوجيا محددة والعمل على ضوء هدايتها. فالمرء الذي لا يتبنّى أيديولوجيا محددة هو كائن غير مفكّر. وبكلمة عامة الفرق بين العالم والأيديولوجي هو أن العالم يحاول وصف الواقع كما هو ولا يعمل بالضرورة على تغييره، أما الأيديولوجي فإنه يسعى إلى تغيير واقع العالم إلى الحالة الأحسن، والمجتمع إلى المجتمع المثالي.

وبين كلمة أيديولوجيا وكلمة «متنوِّر» [مثقف] علاقة وثيقة.، وذلك لأن الأيديولوجيا هي التي تحدد نمط المثقف.

وفي محل آخر من حديثه عن الأيديولوجيا، يشير **علي شريعتي** إلى خصائص الأيديولوجيا في ثلاث مراحل:

1 ـ الرؤية الكونية، أي نوع تصوّر الإنسان ونظرته إلى العالم والإنسان والحياة.

2 ـ التقييم النقدي للبيئة الاجتماعية التي يحيى الفرد في أوساطها.

3 ـ تقديم الاقتراحات والحلول على أنها هي الأهداف والغايات المثلى المرجوة

ويرى **شريعتي** أن الدين هو من جهة أيديولوجيا، ومن جهة أخرى هو تقليد اجتماعي. فمن حيث كونه تقليداً أو سنّة اجتماعية هو مجموعة من العقائد الموروثة والعواطف والشعائر المقبولة في مجتمع من المجتمعات، من هذه الحيثية يتمّ تبنيه بشكل غير واعٍ. أما من حيث كونه أيديولوجيا، فإنه يحمل ويعمل به على أساس الاختيار الحرّ والانتخاب الواعي. فالإنسان الذي يتبنّى الدين في بعده الأيديولوجي، يستفيد منه لحلّ المشاكل والثغرات الاجتماعية التي يعاني منها محيطه الاجتماعي الذي يعيش فيه.

تصميم المذهب:

يرى **شريعتي** أن الخطوة الأكثر إلحاحاً في مجال المعتقد والفكر هي: «تدوين تصوّر كامل عن الأيديولوجيا الإسلامية». وهذا العمل حيوي وضروري جداً للجيل الشاب؛ حيث إنّ الشاب في هذا العصر «يجب أن يعلم أين هو، وإلى أين يجب أن يتجّه، وما هي مسؤولياته، وما هي علاقاته بالظواهر المحيطة به في عصره الذي يحتضنه». وإذا لم يتمّ العمل على هذا الأمر والقيام بأعبائه فإننا سوف نواجه «أكثر حالات الإقطاعية انحطاطاً، وأسوأ الحالات الثورية فوضوية»، ولن يكون ذلك باسم الإسلام قطعاً.

ويتحدث **شريعتي** في خطته لتقديم الاتجاه الأيديولوجي الإسلامي عن سبعة عناصر هي:

1 ـ **الرؤية الكونية**: كل مذهب اعتقادي له بنية تحتية عقدية، يقوم بناؤه المذهبي على أساسها، وهذه البنية التحتية هي الرؤية الكونية. وتتضمن هذه الرؤية الكونية الاعتقاد بوجود خالق للكون هو الله، وبأن العالم خاضع لنظام ولمحاسبات دقيقة، لا محل فيها للفوضى والعبث وعلى أساس هذه الأفكار تبنى الأوامر والنواهي؛ أي على ضوء هذه الرؤية الكونية يقال يجب أن يكون العالم بهذا الشكل أو ذاك، ويجب أن يعمل الإنسان هذا ويترك ذلك وهذه هي الأيديولوجيا، وهي التي تعطي للحياة الإنسانية وللمجتمع وللحق والباطل معانيها الواضحة.

2 ـ **النظرة إلى الإنسان**: المراد بالنظرة إلى الإنسان أو المذهب في تفسير الإنسان هو مجموعة القضايا المتعلقة بالموقف من الإنسان وموقعه وماذا يجب أن يكون. وهذا الأمر يختلف بالضرورة عن محاولات فهم الإنسان التي تبذلها العلوم الأخرى كعلم الحياة والنفس والاجتماع وغيرها من العلوم التي تتخذ من الإنسان موضوعاً لها. وبعبارة أخرى يراد من هذا المصطلح، النظرة إلى النوع الإنساني وحقيقته المطلوبة، لا واقعه الراهن الذي هو عليه.

3 ـ **النظرة إلى المجتمع**: والمراد من هذا المصطلح أيضاً عند **علي شريعتي** معنى يختلف إلى حد كبير عن مصطلح علم الاجتماع المتداول، فهو يقصد به النظرة التي يحملها الإنسان تجاه المجتمع على أساس القيم الدينية التي يتبنّاها الإنسان المتديّن. فهذه النظرة إلى المجتمع ليست علماً خالياً من الهدف بل هي رؤية هادفة إليه. ولا يشير

شريعتي في هذا المصطلح إلى علم الاجتماع غير الملتزم لا من قريب ولا من بعيد، بل هو يقصد بالتحديد النظرة الملتزمة إلى المجتمع.

4 ـ **فلسفة التاريخ**: يطلق **علي شريعتي** مفهوم التاريخ على حركة الإنسان في الزمان بما هو جوهر سيّال. فالتاريخ تيار واحد يبدأ مع بداية الإنسان وانطلاق مسيرته، وهو خاضع لقانون واحد هو قانون العلة والمعلول، وما مراحل التاريخ وحقبه سوى محطات في هذه الرحلة الواحدة الطويلة. وما دامت هذه المسيرة خاضعة للقانون، فإنه يمكن التنبّؤ بما سيأتي على ضوء ما مضى. أما فلسفة التاريخ فهي حاصل الجواب عن الأسئلة التي تكتنف هذه المسيرة، كالسؤال عن الغايات والأهداف وعن المنطلق والبدايات وما شابه من الأسئلة، وهنا تختلف المذاهب والتيارات الفكرية حيث يجيب كل تيار بما ينسجم مع الرؤى التي يتبنّاها.

5 ـ **الأيديولوجيا**: الأيديولوجيا عند **علي شريعتي** كما سلفت الإشارة إليها، هي وعي الإنسان بموقعه الاجتماعي والطبقي، بل هي الوعي الذي يصنع المجتمع ويصوغ بنيته[1].

وهذه المفاهيم المشار إليها: الرؤية الكونية، النظرة إلى الإنسان، النظرة إلى المجتمع، فلسفة التاريخ، والأيديولوجيا، تتخذ معناها عندما يطرح المذهب الفكري أو التيار الموضوعين الآتيين.

6 ـ **المجتمع المثالي**: المجتمع المثالي هو المدينة الفاضلة التي يحاول كل مذهب فكري تصوّرها والسعي في سبيل الوصول إليها. وتصوّر مثل هذه المدينة دليل على الرغبة الإنسانية الشاملة في الوصول إلى

---

(1) **مجموعه آثار** (مجموعة المؤلفات) ج23 ص37.

مثل تلك الحالة المرجوّة. والأيديولوجيا الإسلامية تضع نصب عينيها تصوراً عن المجتمع المثالي حيث تصل الأمة الإسلامية إلى مرحلة الإيمان بهدف واحد، وطاعة قائد واحد تسير تحت رايته إلى المثل العليا المبتغاة.

«الفرد في المجتمع الإنساني، يصبح عضواً في الجماعة عندما يضع نفسه في خدمة القائد الإسلامي ويسلم القياد له، ولكن هذا الاستسلام هو استسلام حرّ غير معيب بالقهر والإجبار. وكل فرد في الأمة يعيش حياة التزام عقيدي تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، والمجتمع نفسه ملتزم بالأيديولوجيا التي تسعى الوصول إلى المدينة الفاضلة...»[1].

يشير هذا النص المنقول عن **شريعتي** إلى أن طاعة القائد شرط لتحقّق المجتمع المثالي، ولكن وفراراً من الاتهام بـ «الشمولية»، يستدرك فيشير إلى أن هذه الطاعة هي طاعة مؤسسة على الاختيار الحر والوعي.

7 ـ **الإنسان المثالي**: الإنسان الذي يتحدث عنه **شريعتي** هنا ليس هو الإنسان الموجود، بل هو الإنسان المطلوب؛ الإنسان كما يجب أن يكون لا كما هو كائن. ومن الواضح أن أكثر المذاهب الفكرية تتحدث عن الإنسان المثالي، والعرفاء في الإسلام يتحدثون عن «الإنسان الكامل». ويرى **شريعتي** أن المذهب الفكري يخلو من أي معنى مهم، إن هو لم يحدد تصوّره عن الإنسان المثالي.

وتقوم خطة بناء المذهب أو التصميم الأولي له، على الرؤية الكونية التي هي البنية التحتية للمذهب، وهذه الأخيرة لها ثلاثة أعمدة هي: النظرة إلى الإنسان، وفلسفة التاريخ، والنظرة إلى المجتمع.

---

(1) **مجموعه آثار** (مجموعة المؤلفات) ج6 ص49.

والأيديولوجيا تضع خطة الطريق إلى المجتمع والإنسان الفرد المثاليين، وتمهّد سبل الوصول إلى المدينة الفاضلة التي يمكن الوصول إليها. وعلى حد تعبير شريعتي: «هذا هو الدور الذي تلعبه الأيديولوجيا، فهي مطلوبة لبناء المجتمع وحلّ مشكلاته، والإسلام إن لم يشتمل على أيديولوجيا فإنه يصلح للآخرة فحسب»[1].

وعندما يتحدث **شريعتي** عن الأيديولوجيا الإسلامية، فهو يفهم من الإسلام معنى خاصاً؛ أي الإسلام الذي يتحدث عن العدالة الاجتماعية، والحرية، والوعي، والذي يؤيد الحراك الاجتماعي، ويربّي المجاهدين. والإسلام بحسب ما يفهمه **شريعتي**، ليس ديناً ميالاً إلى السكون وداعية أسر، بل هو يقدّم دروس المسؤولية والاعتراض، ولا يقدم نصائح غض النظر واللامبالاة، الإسلام هو دين الاجتهاد الاعتقادي والاجتماعي والاجتهاد العقلي، وليس دين التقليد الأعمى والتعصب أو التسليم الذي لا يخضع لمنطق.

ويرجع **شريعتي** إقبال الإيرانيين على الإسلام، في صدر الإسلام، إلى سببين:

أ ـ تضمنّت الأيديولوجيا الإسلامية الدعوة إلى العدالة في مجتمع، كان يعاني من الظلم والتمييز الطبقي الحاد.

ب ـ اشتمال الإسلام على مفهوم الإمامة البعيد عن كل أشكال الاستبداد السياسي.

---

(1) مجموعه آثار (مجموعة المؤلفات)، ج23 ، ص183.

ومن هنا إذا نظرنا إلى تاريخ النبوّة والأنبياء، نرى أن الأنبياء لم يكونوا فلاسفة أو فيزيائيين أو فنانين، بل كانوا في أغلب الأحيان بشراً من عامة الناس، حملوا إلى سائر الناس ألواح النجاة. ويعد **شريعتي** أبا ذر، الصحابي الجليل، أحد الأيديولوجيين الإسلاميين، الذين تخرجوا من مدرسة الإسلام، «التي تربي المجاهدين والمجتهدين بالمعنى العملي للاجتهاد، وليست مدرسة تربي العلماء والفلاسفة، وهذا هو الفرق بين الأيديولوجيا والثقافة المعاصرة فتلك تربي ثائراً وهذه تربي عالماً وأستاذاً جامعياً»[1].

ويعتقد **شريعتي** أن الأيديولوجيا لا ينبغي أن تدخل على خطّ التفاصيل الجزئية؛ لأنها عندما تتحول إلى قوانين ومقررات تفصيلية تفقد مضمونها ومحتواها. فهي يجب أن تبقى على مستوى الإطار العام الكلي، والمثقفون والمتنورون هم الذين يدرسون مدى انطباق الواقع على ذلك الإطار المرجعي الشامل. والأيديولوجيا لا تسقط التكليف عن عاتق الإنسان، فعندما تقر الأيديولوجيا الإسلامية واجب مواجهة الاستضعاف وتجعله أصلاً فهو سوف يبقى أصلاً ثابتاً جارياً في كل زمان ومكان؛ سواء في المجتمع الإقطاعي وفي عصر العبودية، أم في عصر الرأسمالية الصناعية. والاجتهاد هو الذي يحدد التكاليف التفصيلية الجزئية التي تنسجم مع هذه الأيديولوجيا التي يتحدث عنها **شريعتي**.

الشهيد مطهّري والأيديولوجيا:

الأيديولوجيا في فكر الشهيد **مطهري** هي الدين نفسه، وقد نجد

---

(1) **مجموعه آثار** (مجموعة المؤلفات)، ج23 ص146.

بعض التمييز عنده بين الرؤية الكونية وبين الأيديولوجيا، ويطلق اسم الدين على المزيج الحاصل من الخلط بينهما. فالأيديولوجيا عنده هي مجموعة الأوامر والنواهي التي تساعد الإنسان على الوصول إلى الكمال. وعلى حدّ تعبيره:

«الأيديولوجيا هي طرح شامل جامع ومنسجم هدفه الأصيل كمال الإنسان وتحقيق سعادته، ويتضمن هذا المفهوم الخطوط الأصلية والمناهج، والواجبات والنواهي، وقواعد التحسين والتقبيح، والأهداف والوسائل، والحاجات والآلام والعلاجات، والمسؤوليات والتكاليف، ومصادر الإلهام، وكل ذلك لجميع الناس على حد سواء»[1].

ويرى **مطهري** أن الأيديولوجيا ضرورة من ضرورات الحياة الفردية والاجتماعية، ويبيِّن مجموعة من الأصول التي تساعد على توضيح صورة الموقف:

1 ـ **الفطرة**: يرى الشهيد **مطهري** أن مسألة الفطرة هي «أم المسائل»، وهي من وجهة نظره الأساس والمبنى الذي يجب أن تقوم عليه الأيديولوجيا الإسلامية. والإنسان والنظرة إليه، بحسب **مطهري**، هما العامل الأكثر تأثيراً في التاريخ والاجتماع، وهو مقدّم على سائر العوامل. والعنصر الذي يميّزه عن غيره من العناصر المكونة للمجتمع والفاعلة في التاريخ، هو الفطرة. فهي جوهر إنسانية الإنسان، والمقصود بالفطرة هو المرتكزات غير الاكتسابية المودعة في داخل النفس الإنسانية بالخلق، دون حاجة إلى تعليم أو اكتساب، ومثالها: حب الجمال،

---

(1) **مجموعة آثار**، ج2، ص55.

وحب الحقيقة والفضيلة وما شابه. ولذلك يرى **مطهري** أن التكامل لا معنى له إن لم نقبل مبدأ الفطرة، كما أن كثيراً من القيم تفقد تفسيرها المنطقي إذا أنكرنا هذا المبدأ الحساس: «أصالة الإنسان والإنسانية رهن بقبول وجود مجموعة من المبادئ الفطرية»[1].

2 ـ أنشطة الإنسان وأعماله: يقسّم **مطهري** أعمال الإنسان إلى قسمين:

أ ـ الأعمال التي دافعها اللذة.

ب ـ الأعمال التدبيرية.

الأعمال الشهوية أو التي دافعها اللذة هي مجموعة الأعمال التي يقوم بها الإنسان تحت ضغط الغريزة أو العادة، ولا يهدف الإنسان عادة من ورائها إلا إلى كسب اللذة ودفع الألم. ومثال ذلك: عندما يشعر الإنسان بالعطش يتوجّه بشكل طبيعي إلى الماء لكي يشرب ويرفع ألم العطش عنه.

أما الأعمال التدبيرية، فهي مجموعة الأعمال التي يقوم بها الإنسان بحكم العقل، وعلى أساس الإرادة الحرة. ويقوم الإنسان عادة بهذه الأعمال بهدف تأمين المصالح الكامنة في هذه الأفعال، وليس فقط بدافع اللذة أو التخلّص من الألم.

إن العقل الإنساني يسعى نحو الخير ويسير نحو الكمال. وبعبارة أخرى: إن العقل الإنساني يسير وفق الخطة الآتية، فهو في الدرجة الأولى يحدد لنفسه هدفاً ثم ينطلق في السير نحوه والتخطيط للوصول

---

(1) **مجموعه آثار**، ج3، ص468.

إليه. وكلما كان عقل الفرد أكمل كلما تعمّقت قدرته وقويت رغبته في القيام بتلك الأفعال التدبيرية.

وعلى الرغم من كون الأنشطة والأعمال التدبيرية أهم من الأفعال التي تحقّق اللذة، إلا أنّها لا تكفي لتحقيق إنسانيّة الإنسان؛ فإن تلك الأفعال من الشروط اللازمة لإنسانية الإنسان، إلا أنها ليست شرطاً كافياً، حيث يجب أن تنسجم الأفعال الإرادية والاختيارية مع الميول الإنسانية المتعالية، فلا يسخّر العقل في خدمة الأهواء والرغبات، كي لا يتحوّل إلى مانع من موانع الكمال والترقّي.

3 ـ **العقل**: العقل عاجز عن تقديم الخطط التفصيلية المناسبة لإدارة الحياة الإنسانية على المستويين الشخصي والاجتماعي، إلا في حدود معلومة وغير شاملة؛ وذلك لأنّ التخطيط الشامل يحتاج إلى معرفة شاملة بالمصالح والمفاسد التي تحقّق السعادة في الدنيا والآخرة. والإنسان الذي لا يعرف نفسه حتى الآن رغم طول الخبرة وأهمية الجهود التي بذلت على هذا الصعيد، من الطبيعي أن لا يكون قادراً على وضع الخطط والبرامج الصالحة لتأمين سعادته الشاملة. أضف إلى ذلك أن الإنسان كائن اجتماعي وسعادته مرتبطة بسعادة غيره من بني جنسه المشاركين معه في حياته الاجتماعية، وهذا يزيد الأمر تعقيداً. «وإذا أدخلنا في حسابنا وتقييمنا وجود عالم آخر وحياة بعد الموت، فإن الأمر يزداد تعقيداً فوق تعقيده»[1].

ويعتقد الشهيد **مطهّري** بالحاجة إلى الأيديولوجيا على ضوء الأسس

---

(1) **مجموعه آثار**، ج2، ص55.

المعرفية السابقة، ويخلص إلى ضرورة توفر الأيديولوجيا بوصفها خطة عامة وكلية على العناصر الآتية:

- قدرتها على تأمين السعادة العامة لجميع الناس.
- تقديمها لتصوّر واضح حول ما ينبغي وما لا ينبغي.
- تحديدها للوسائل والأهداف.
- كشفها عن الآمال والآلام الإنسانية وتقديمها للحلول المناسبة.

وحاجة الإنسان إلى الأيديولوجيا الجامعة والكاملة ثابتة، والإنسان بنفسه عاجز عن رسم صورة واضحة عن هذه الحاجة الحياتية، ولا يمكنه المراهنة على تجاربه السابقة ومعرفته مهما بلغ تطوره العلمي والمعرفي.

تقسيم الأيديولوجيا:

تنقسم الأيديولوجيا، بحسب **مطهّري**، إلى فئتين، هما:

أ - الأيديولوجيات الإنسانية؛ أي الأيديولوجيات التي تعتبر أن مخاطبها هو الإنسان، وتدعي قدرتها على تقديم خشبة الخلاص له. وأهم سمة لهذا النوع هو دعواها الشمول والصلاحية لجميع البشر بغض النظر عن مشاربهم وأعراقهم.

ب - الأيديولوجيات التي لا تدعي الدعوى السابقة، وبالتالي تعتبر أن مخاطبها هو فئة خاصة من الناس وجماعة محددة، ولها أمثلة كثيرة منها: الفاشية، والنازية، والماركسية، وسواها.

والأيديولوجيا الإسلامية هي من النوع الأول؛ وذلك لأنها مبنية على

الفطرة الإنسانية. ومخاطب هذه الأيديولوجيا هو الإنسان بما هو إنسان، وليس فئة خاصة من بني البشر، ولا جماعة محددة بعرق أو لون أو طبقة اجتماعية. أما الأيديولوجيات من النوع الثاني فإنها تنطلق من أساس تثوير جماعة على أخرى وطبقة على غيرها من الطبقات، وهذا بخلاف الأيديولوجيا الإسلامية التي تحرِّض الإنسان على الثورة على نفسه ومحاولة الانقلاب عليها، من خلال ما يعرف في نظام القيم الإسلامي بـ «التوبة».

ولما كانت الفطرة هي المنطلق، والسعادة هي الهدف والغاية، كانت مطلقة، وغير نسبية، أي مرتبطة بزمان دون غيره أو جماعة بشرية دون غيرها. ومن لوازم هذا الإطلاق انسجام الأيديولوجيا مع التحوّلات الاجتماعية التي تصيب الحياة الإنسانية فتؤدي إلى الاختلاف بين عصر وآخر، فلا تتبدل القوانين كلها تبعاً لتبدّل الظروف الاجتماعية والتاريخية. وبعبارة أخرى: القوانين المرتبطة بتكامل الإنسان فرداً ومجتمعاً ثابتة. والجواب الذي يقدمه **مطهري** وغيره، عن الإشكالية التي تثار حول كيفية التوفيق بين تطور الحياة وثبات القوانين، هو الحديث عن الاجتهاد بوصفه البعد المرن في الشريعة الإسلامية.

«فالإسلام خطة كلية وجامعة وشاملة، ومعتدلة ومتوازنة، وتشتمل على كثير من التفاصيل أيضاً. والفرق بين شرائع الأنبياء السابقين وبين شريعة النبيّ (ص)، هي في هذه النقطة بالتحديد، وهي أن الشرائع السابقة كانت خاصة في عدد من أبعادها وجوانبها بعصر الأنبياء أنفسهم. أما الشريعة الإسلامية فهي عامة لكل عصر وزمان، مع اشتمالها على بعض الأحكام الخاصة بعصر دون غيره، الأمر الذي

يترك للعلماء والمجتهدين التميز بين الثوابت والمتغيرات»[1].

الدكتور سروش وأدلجة الدين:

في العلاقة بين الدين والأيديولوجيا اهتمّ الدكتور **عبد الكريم سروش** أكثر ما اهتمّ بقضية أدلجة الدين، وقد عبّر عن هذه القضية بأشكال مختلفة. وعنى بها أحياناً هندسة الدين وإعادة ترتيب أولوياته، وفي هذا المعنى يتفق مع ما لاحظناه عند **شريعتي**.

«أدلجة الدين ليست عملاً عبثياً لا سبب له، والسؤال هو: لماذا نؤدلج الدين؟ ولماذا نعيد هندسته من جديد؟ ولماذا نقدمه بهذه الصورة دون تلك؟ لا شك أنّ لنا من وراء ذلك هدفاً وغاية نسعى إليها. فلا بدّ أننا نرمي إلى غاية لا تتحقق من قبل ونتائج لم نكن نتوصل إليها قبل شروعنا في هذه العملية»[2].

وأحياناً يستخدم **سروش** مفردة الأدلجة ويقصد بها معنى آخر هو كما يوضحه بعبارته: «أدلجة الدين بالمعنى الذي أقصده، هي فصل قشور الدين عن جوهره وحقيقته، وطرح شريعة منفصلة عن الحقيقة، وفقه منفصل عن الأخلاق والعرفان، وتقديم الآداب والعادات الجافة على روح الدين وجوهره الذي يلامس الروح، واستبدال الدين نفسه بتفسير مؤقت له، وحبسه في قفص من المقولات الاجتماعية، والبحث عن محكمات بعيدة عن المتشابهات، والسعي في سبيل قشور لا حيرة معها ولا أسرار...، وتبرير السلطة والسطوة به، ودعوى أن التفسير المتبنّى هو فوق النقد وخارج دائرة العقل وحدوده، وتقديم الوعود الكبيرة وبناء

---

(1) **مجموعه آثار**، ج3، ص146.

(2) **فربه تر از ايدئولوژي**، ص105.

الأحلام الطوباوية، والانفصال والتميّز عن الأغيار باسم الدين وتحت لوائه»[1].

وبالتالي هو يرى أن أدلجة الدين ليست سوى تحويله إلى مذهب دنيوي: «فالأيديولوجيا هي مذهب دنيوي، بينما الدين ليست مذهباً دنيوياً»[2]. يقول **سروش**:

«يطلق مصطلح الأيديولوجيا في عصرنا هذا على مجموعة منظمة من الأفكار التي تحتوي على أهداف وشعارات يراد تحقيقها، وقواعد عمل للوصول إلى تلك الأهداف، وقد تمثل إعلاناً أو ورقة عمل لجماعة قومية، أو حزب أو أمة من الأمم. وفي هذه الأيديولوجيا يحدّد هؤلاء موقفهم من المجتمعات الأخرى، ورؤيتهم تجاه العالم ونظرتهم إليه. وتتحول الأيديولوجيا إلى سلاح عقيدي بيد المؤمنين بها لمواجهة المعارضين المختلفين... الأيديولوجيا بهذا المعنى هي خطة عمل صالحة للدنيا، وعندما أتحدث عن أدلجة الدين فإن هذا المعنى هو الذي يحظى باهتمامي وتأكيدي»[3].

ولا ينكر **سروش** تميّز الإنسان بحياة اجتماعية وحاجته في تلك الحياة إلى مجموعة من المقولات التي تمثل ورقة عمل حزبية أو سياسية تحتوي على الرؤية الكونية، وبعض المقولات القيميّة، والقواعد العملية والسلوكية.

ويطرح **سروش** في سياق بحثه حول الأيديولوجيا تساؤلاً حول الغاية

---

(1) **مدارا ومديريت**، ص148.
(2) **همان**، ص168.
(3) **همان**، صص179 ـ 180.

والهدف الأساس للدين؟ أي ما هي الغاية الأولى التي ظهر الدين إلى ساحة الوجود لتحقيقها؟ فهل جاء الدين لحل مشكلات الإنسان في الدنيا، لنحوّله إلى ورقة عمل سياسية؟ أم جاء من أجل غاية أخرى وهدف مختلف؟ وفي الجواب عن هذه الأسئلة يطرح أربع فرضيات، هي:

1 ـ جاء الدين لحل مشكلات الإنسان في الدنيا دون الآخرة.

2 ـ الدين للدنيا فقط، وبالتالي هو من الأساس ورقة عمل دنيوية؛ أي «أيديولوجيا».

3 ـ الدين للآخرة فقط، ولا يحتوي الدين إلا على تعاليم وآداب وقواعد سلوك تساعد الإنسان على تأمين سعادته في الآخرة.

4 ـ جاء الدين لتأمين سعادة الإنسان في الدارين.

ومن بين هذه الفرضيات يختار سروش الفرضية الثالثة ويرفض صحة غيرها من الفرضيات. وقد عالجنا هذه الفرضيات في مقالتنا المعنونة بعنوان «تكامل إنسان، هدف بعثت أنبياء» (تكامل الإنسان، هدف بعثة الأنبياء) وحددنا موقفنا منها. ولذلك لا نرى ضرورة للحديث هنا سوى عما يرتبط بموضوع مقالتنا هذه وهو الأيديولوجيا، أي الفرضية الثانية.

وهو يعتقد أن كلّ من يتحدث عن أدلجة الدين يقصد المعنى الثاني من بين فرضياته المذكورة. أي يكشف طرح أدلجة الدين عن الاعتقاد بأن الدين جاء من أجل الدنيا فحسب؛ وبالتالي فإن **سروش** يفسر هذه الدعوة بأنها دعوة إلى علمنة الدين ودَنْيَوَتِهِ (أي جعله دنيوياً). أما من يؤمن بالفرضية الثالثة؛ أي يؤمن بأنّ الدين هو من أجل الآخرة لا من أجل الدنيا، فإنه سوف يتحفّظ على أدلجة الدين ويرفضها. ومن هنا

يخلص **سروش** إلى وجود تنافٍ بين أدلجة الدين والاعتقاد بكونه من أجل الآخرة؛ أما من يقبل بتدخّل الدين في شؤون كل من الدنيا والآخرة فإنه ينفتح له باب الحديث عن أدلجة الدين. يقول **سروش**: «عندما تخرج الدنيا وشؤونها من دائرة الدين وحدود تدخّله، فإنّ الأدلجة تنتفي ولا يبقى لها محلّ؛ وذلك لأن الأدلجة والأيديولوجيا مرتبطتان بالدنيا وشؤونها وشجونها. ولكن عندما ندّعي أن الدين يصلح لكل من الدنيا والآخرة، فإننا نكون قد فتحنا الباب للأدلجة ودعوناها إلى الدخول»[1].

وعندما نربط بين سعادة الإنسان في الآخرة بسعادته في الدنيا، نخطو الخطوة الأولى نحو الأدلجة. وينقل **سروش** هذه العبارة عن **شريعتي**: «إنّ الدين الذي لا يهتمّ بآلام ما قبل الموت وآماله، لا يهتمّ بما بعدها لا أملاً ولا ألماً». ويفسّر هذه المقولة **الشريعتية**، بأنّها دعوة إلى الأدلجة؛ حيث إنّ الدين يراد من أجل الدنيا بحسب تفسير **سروش** لموقف **شريعتي**. ويبدو لي أن هذا المعنى الذي يستنبطه **سروش** من كلام **شريعتي** هو أحد الاحتمالات، وربما يمكن فهمه وتفسيره بشكل مختلف. فربما كان يرمي **شريعتي** من مقولته هذه إلى إمكان الجمع بين الدين والدنيا، والجمع بين سعادتيهما.

وإذ يصرّ **سروش** على الربط بين سعادة الإنسان في الآخرة وسعادته في الدنيا، فهو يرى أن الخلاص من آفة أدلجة الدين يتوقف على حصر الهمّ الديني بالآخرة، ونفي تدخّله في شؤون الدنيا، إلا بمقدار ما يكون بينها وبين الآخرة تزاحم وتعارض.

---

(1) **مدارا ومديريت**، ص182.

ثمّ يدلف سروش إلى ذكر معنيين للفرضية الرابعة تمهيداً لردّها، فيقول ما حاصله:

1 ـ العمل الصالح في الدنيا، يؤدّي إلى الفلاح في الآخرة؛ أي يفلح في الآخرة من يصلّي، ويصوم، ويساعد الفقراء، ويحجّ. . .

2 ـ المعنى الثاني الذي يحتمله سروش هو أن من ينجح في الدنيا ويعيش مرفّهاً ومقتدراً، سوف ينال سعادته في الآخرة أيضاً.

بناء على المعنى الأول لا مجال للأدلجة ولا معنى لها. بخلاف المعنى الذي يفتح للأدلجة الأبواب والأذرع لاحتضانها. وقد أشرنا سابقاً إلى عدم صحة افتراض التعارض بين الأمرين وإمكان الجمع بينهما، فلا نكرّر كلامنا.

ومن الواضح أنّ رؤية سروش للأدلجة الدين، تضرب بجذورها في نظرته إلى مجال الدين والحدود التي يرى أن الدين يتدخّل فيها، كما إلى رؤيته بشأن توقّعات الناس من الدين. وهو يكرر الأفكار نفسها في هذا النقاش؛ ولذلك يربط بين أدلجة الدين والاعتقاد بأنه موجّه للدنيا أو للآخرة.

ويبين هذه الرؤية بما حاصله أن أدلجة الدين هي تحويل للمقدّس إلى علماني: «إننا علمنّا الدين وتخفّفنا من الحيرة ومن أسرار الغيب والملكوت»[1]. وكأنه يساوي بين العلمنة ودعوى اهتمام الدين بالدنيا.

وعلى أي حال، لا بدّ من تحديد موقف من حاجة الناس إلى برنامج

---

(1) همان، ص145.

لإدارة حياتهم الفردية والاجتماعية؛ فإذا كان الإنسان بحاجة إلى مثل هذا البرنامج، فلا غنى له عن الأيديولوجيا، التي هي في الواقع مجموعة من الأفكار التي تستند إلى أساس ما، ولها منشأ محدّد وقالب تصبّ فيه. وما الخلاف بيننا وبين الدكتور **سروش** إلا في مصدر هذه الأيديولوجيا. فهل هي تصدر عن الوحي وتستند إليه، أم هي تستند إلى العقل الجمعي الإنساني. وبالتالي هل تفقد الأيديولوجيا صفاتها المذمومة بناء على الفرضية الثانية أي استنادها إلى العقل الإنساني؟ وعليه فإن هذه الصفات المذمومة ليست قريناً لا ينفك عن الأيديولوجيا، فلماذا لا يمكن اشتقاق أيديولوجيا منزهة عن الصفات السلبية من الوحي ورسالة السماء. وإذا كانت المشكلة في سوء استخدام الدين واستغلاله وليست في الدين نفسه فلماذا لا نطرح بعض الضوابط الصارمة لمنع سوء الاستفادة هذه، والتأسيس لأيديولوجيا دينية خالية من شوائب سوء الاستغلال، بدل أن نحرم الإنسان من مصدر صالح للتأسيس الأيديولوجي.

وما يزيد غرابة موقف الدكتور **سروش** اعتقاده بأن الحديث عن هندسة الدين مؤشّر يدلّ على رغبة في تحويل الدين إلى مذهب شمولي: «الدين الإسلامي يتضمّن بشكل عامّ عناصر قوية من الشمولية، بمعنى دعوى التدخل في شؤون الحياة الإنسانية بمختلف أبعادها الفردية منها والاجتماعية، وعليه فلا مجال للبحث في فصل المجالات الخاصة عن العامة في حياة الإنسان، ولا التمييز بين ساحتين من الحياة إحداهما مقدّسة والأخرى علمانية، أو إحداهما سياسية والأخرى دينية»[1].

---

(1) مدارا ومديريت، ص475.

صفات الأيديولوجيا:

يعتقد **سروش** أنّ الأيديولوجيا تمتاز بسبع خصائص سوف تنتقل بالضرورة إلى الدين عندما نمارس عليه فعل الأدلجة، ولتوضيح الموقف من هذه القضية نبدأ أولاً باستعراض هذه الخصائص سريعاً ثم ندلف إلى السؤال عن إمكانية صفاء الأيديولوجيا الإسلامية منها:

- الأيديولوجيا تتحول إلى سلاح في مقابل من لا يؤمن بها.
- الأيديولوجيا تمتاز بالدقة والوضوح والصلابة، ولا يلاحظ فيها ما في الدين من مرونة وتساهل.
- الأيديولوجيا انتقائية، تهتم ببعض الأمور وتغفل بعضها الآخر، وأدلجة الدين تؤدي بالضرورة إلى إغفال بعض أبعاده.
- الأيديولوجيا عدائية واستئصالية، وبالتالي تقوم الأيديولوجيا على وجود العدو.
- الأصل والقاعدة في الأيديولوجيا «توليد الحركة» لا «البحث عن الحقيقة».
- الأيديولوجيا من مقتضيات فترة التأسيس، لا فترة الاستقرار؛ أي يمكن أن تساعد على الثورة ولكن بعد نجاح الثورة لا يمكن إدارة المجتمع الثوري بها. لأن الثورة تتحول في وقت السلم إلى مؤسسة، والحراك يتحول إلى سكون ويضعف الحماس الثوري، وهذا هو المأزق الذي تورطت فيه الماركسية حيث إنها كانت خطاباً لمرحلة التغيير ولم تكن تملك نظرية صالحة لمرحلة الاستقرار.

- تحتاج الأيديولوجيا إلى مفسِّر رسمي. وعندما يتحول الدين إلى أيديولوجيا سوف يبتلي بهذه الحاجة أيضاً.

ويعقّب **سروش** معلِّقا على هذه الخصائص فيقول: «هذه هي خصائص الأيديولوجيا وسر نجاح **شريعتي** يكمن في تحويله الدين إلى أيديولوجيا، حيث إن الدين عندما يمارَس عليه هذه الفعل، يتحول إلى شيء مختلف يبهر الجيل الشاب ويسحر ألبابهم ويفتن عقولهم»[1].

ملاحظات نقدية:

يبدو أن سرد هذه الخصائص ونسبتها إلى الأيديولوجيا يواجهان مجموعة من الأسئلة والاستفهامات:

- هل هذه الخصائص ذاتية من الذاتيات التي لا تنفك عن الأيديولوجيا؟
- أوليست نسبة هذه الخصائص والصفات إلى الأيديولوجيا نتيجة من نتائج الدراسة التي أجراها الدكتور **سروش** على بعض النماذج الأيديولوجية كالفاشية والماركسية وغيرها؟ ومن الواضح أنه إذا كان الأمر كذلك يصعب تعميم هذه الخصائص إلى الأيديولوجيا الدينية.
- ألا يعترف **سروش** بوجود فرق بين الأيديولوجيات غير الدينية كالفرق بين الماركسية والليبرالية مثلاً؟[2]
- ثم إنه لا بد من التمييز بين أدلجة الدين وسوء استغلال الدين وتسخير

---

(1) **فربه تر از ايدئولوژي**، ص119.
(2) **همان**، ص121.

الأفكار الدينية في خدمة المصالح الشخصية أو الحزبية. ولا بد من الالتفات إلى إمكان استغلال الدين سواء عبر الأدلجة أو من دونها.

وقبل هذه النقاشات لا بد من الاتفاق على حكم تلك الخصائص فهل هي جميعها صفات سلبية ينبغي تجنّبها والحذر منها؟ مثلاً: ما المشكلة في كون الأيديولوجيا سلاحاً في مقابل المختلف فكرياً، ألا يمارس المختلف الخيار عينه في مقام المواجهة؟ وهل التردد وعدم اتخاذ مواقف من المسائل المطروحة للنقاش هما نقطة ضعف أم قوة؟! والأمر عينه يقال عن الوضوح والصلابة اللذين وردا في ما قدمناه من خصائص. ونختم النقاش في هذه الخصائص بالإشارة إلى أن بعضها لا ينسجم مع أدلجة الدين، حيث لا بدّ للأدلجة أن تراعي خصوصيات المؤدلَج، فلا يمكن الجمع بين دعوى أدلجة الدين وإغفال بعض أبعاده وغضّ النظر عنها[1].

(1) نكتفي من ترجمة هذه المقالة بهذا المقدار لارتباطها بموضوع الكتاب ونغضّ الطرف عن ما بقي منها، لدخول الكتاب في نقاش الدكتور سروش في تفاصيل مقولاته وأفكاره وهي نقاشات تستحقّ أن تُنشر لما فيها من عمق وفائدة، ولكنها تخرج عن الهدف المتوخّى من نشرها في هذا الكتاب، حيث إنّ هدفنا الأساس هو الإطلالة على مفهوم الأيديولوجيا عند عليٍ شريعتي، وفي ما ترجمناه كفاية بحسب تقديرنا ولذلك نلتمس العذر من القارئ أولاً ومن الكاتب الدكتور عبد الله نصري ثانياً، للاكتفاء بهذا المقدار. (الناشر).

علي شريعتي الهجرة إلى الذات

د. جميل قاسم

المقدمـة

لئن كان الإسلام ديناً وسطياً، جامعاً للروح والمادة، والعقل والجسد، والماضي والحاضر، والدنيا والآخرة، في بنيته التزامنية ـ التطورية، فإنَّ «معرفة الإسلام»! و«العودة إلى الذات» و«مسؤولية المثقف» تكمن في الجمع ما بين هذه الأقانيم في جدلية الحداثة والأصالة، والاختلاف والائتلاف، والتّالد والطريف.

والمفكر الإصلاحي الشهيد الدكتور **علي شريعتي** هو واحدٌ من دعاة هذه الوسطية على خُطى رُواد حركة اليقظة والنهضة والإصلاح الديني **جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، والشيخ عبد القادر الجزائري، والشهيد مرتضى مطهري**. وقد أدّى **علي شريعتي** دوراً كبيراً في التعبئة الفكريّة والسياسيّة والروحية التي مهّدت للثورة الإيرانية، وأدّت إلى إسقاط نظام الطاغوت الشاهنشاهي في العام 1978م، وكان دمه وقوداً للثورة، وقد أغتيل قُبيل اندلاعها بأشهر قليلة، على يد أجهزة السافاك (البوليس السِّري للشاه) في لندن، دون أن يُكحِّل عينيه بمرأى سقوط نظام الطاغوت في إيران.

والوسطية في فكر وممارسة شريعتي كانت تتبدّى في مواقفه المتوازنة ضد القاسطين (الإمبريالية والاستعمار) والمارقين (الرّجعية والاستحمار) والناكثين (أدعياء اليسار والتقدم).

وظلّ علي شريعتي يُمارس دوره النضالي ـ الفكري، مُعلماً، ومُرشداً، ومكافحاً، سائراً إلى النهاية ـ كما يصف نفسه في رسالة إلى إبنه ـ كالكَرْكَدَن دون أن يُدرك أنه قد وصل ـ بحبره ودمه ـ إلى البداية، بداية الثورة والإنجاز الثوري التاريخي. لقد ركّز الدكتور شريعتي في كتاباته ومواقفه على بعث الوعي، والعودة إلى الذات، والإصلاح الديني والدنيوي، والتجديد والتحديث الفكري، في إطار موقفه الكفاحي ضدّ الطغيان والطاغوت.

كما انصبّت جهوده كعالم اجتماع، في إطار العودة إلى الذات، على تصفية الجوانب السلبية للموروث، والنقد الحضاري للذات، في التمييز ما بين التّشيع الإيجابي ـ كوجه آخر للتسنّن ـ والتشيع السلبي، والشيعة بنظر علي شريعتي هُم السّنة، والسُّنة القويمة هي التّشيع في إطار فهمه لحركة التّشيع كحركة إصلاحية معارضة (تشبه الإصلاح البروتستانتي أو «البروتستانتية الشيعية» على حدّ تعبيره) وذلك في نقده للتّشيع في العهد الصفوي (1501 ـ 1733م) وامتداداته وتأثيراته على المؤسسة الدينية في إيران.

وقد وجّه علي شريعتي انتقادات مهمّة للتفسير الماركسي المادي ـ الخطّي للتاريخ، وتبنّى وجهة أقرب إلى ماكس فيبر منه إلى كارل ماركس، في تفسير الظواهر التاريخيّة (السوسيولوجيا التاريخيّة). ونحن نعلم الدور الذي لعبته كتابات فيبر صاحب كتاب «البروتستانتية وروح

الرأسمالية» في التأكيد على الدور الثقافي للأديان (البروتستانتية) في بعث وإحياء الأخلاقية الحديثة، أخلاقية الوعد والعهد والعقد، والائتمان، والعمل، كمصدر للقيمة بما تحمل من نزعة قَدرية إيجابية ـ مقابل النّزعة الجبرية الكاثوليكية ـ وقد تأثّر **علي شريعتي** بسوسيولوجيا **ماكس فيبر**، دون أن يُعادي الماركسية والاشتراكيّة، بل إنَّ مفاهيمه كانت «مساواتية» أقرب إلى الاشتراكيّة ولكن بصياغة إسلاميّة ترتبط بتراث المُستضعفين في تاريخ الإسلام، **كأبي ذر الغفاري**، **وعمار بن ياسر**، **وسلمان الفارسي** ـ ناهيك عن إعجابه الفائق بالرسول **محمد** (ص) والإمام **علي بن أبي طالب** (ع) ـ واستلهامه لسيرتهما، وسيرة آل البيت (ع).

وكانت كتابات **علي شريعتي** وطريقة حياته واحدة، وقد أعطى لحياته ومماته نُكهة الالتزام، والأمانة التي حملها على كاهله كالجبال، دون كلل ولا ملل ولا تلكؤ، كأنها الأمانة ذاتها التي وُضعت على كاهل **الحسين** (عليه السلام) في مواجهة ومنازلة طاغوت بني أمية ـ وهو يرى أنَّ الطريق والمنهج ومعنى الحياة متضافرة في كُلّ مواقفه الوجودية ـ على درب الفيلسوف **صدر الدين الشيرازي**، والحكيم **هادي السبزواري**، والعلامة **بهمن آبادي**.

يُعتبر **علي شريعتي** من رُواد الحركة الإسلاميّة في إيران ومُفكريها؛ وقد لعبت جهوده وأفكاره دوراً كبيراً في التعبئة الفكريّة والسياسيّة التي سبقت الثورة الإيرانية، إلى حدٍّ أنه كان يُسمّى في بعض أوساط الشعب «معلّم الثورة» لذلك، كانت ترجمة «شريعتي» إلى اللغة العربية وتعريف قراء العربية به مهمّة رئيسيّة، ضمن الجهود المبذولة لترجمة أعمال المفكرين الإصلاحيين إلى العربية.

لكن ترجمة جميع أعمال **شريعتي** ـ أو حتى أعماله الرئيسيّة ـ ليست

بالمهمّة السّهلة؛ لأنَّ الإحاطة بفكر **شريعتي**، والاطلاع - على الأقل - على خطوطه العريضة، تحتاج إلى أكثر من كتاب، إضافة إلى أنَّ قراءة كتاب واحد **لشريعتي**، قد يُؤدي إلى اختزاله، إذا لم يُرْبَط ذلك بالتوجه العام لجهوده وأفكاره.

وإذا كُنا لا ندّعي أنَّ هذه الدراسة، كافية ووافية، إلا أننا حاولنا في الوقت نفسه، إلقاء الضوء على الجوانب الأساسية من فكر **شريعتي**، وعلى الظروف التي برز فيها، وعلى الدور النظري والتعبوي الهام الذي لعبه في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

...ومن الجدير بالذكر، أنَّنا في استعراضنا لأفكار **شريعتي**، اعتمدنا جميع كتاباته المنشورة، ومحاضراته، وما توفَّر من مقالاته ورسائله.

أما النصوص المختارة، فقد سعينا إلى أن تكون معبِّرة حقاً عن أفكار **شريعتي**؛ لذلك اخترنا نصوصاً من كتاباته التي يعبِّر فيها عن أفكار منهجية، وخصوصاً المقاطع المكثّفة بالمعاني والمعبِّرة بدقة عن موقف **شريعتي**، وقد كُنا حريصين، عند اختيارنا لمقاطع أو لجزء من نص كامل، أن يكون معبراً عن النص الكامل أو ملخصه، وأن يكون اقتطاف النص أميناً لأصله ولمجموع النص، مع تأكيدنا مرة أخرى، على أهمية ترجمة نصوص أساسية كاملة **لشريعتي**، وهو ما نرجو أن نُوفق فيه في المستقبل.

وفي القسم المُخصَّص لعرض أفكار **شريعتي**، اعتمدنا على جميع مُؤلَّفاته وما توفر من خُطبه ورسائله.

لقد اعتمدنا في عرض أفكاره وتحليلها، على نصوص كتب **شريعتي**، أما في ما يتعلق بسيرته الخاصة، وبالتوطئة التاريخيّة، فقد

لجأنا إلى الكتابات العديدة التي تناولت سيرة المُؤلف، إما في مقدمات كتبه المنشورة في دار الأمير، أو في بعض المؤلفات الأخرى ومنها كتاب فاضل رسول: «هكذا تكلم علي شريعتي».

هذا، وقد قُمنا بعرض أفكاره، وتحليل أهم جوانبها، وإلقاء بعض الضوء على خلفيات مواقفه. علماً بأنَّ الكتابة عن **شريعتي** وترجمة نصوصه، لا تعني بالضرورة الاتفاق معه في جميع وجهات نظره، أو المُناداة بالأخذ بها كما هي. كما أنَّ عدم الاتفاق مع وجهة نظر معينة، لا يعني التقليل من أهمية هذا المفكر الإسلامي الكبير ولا من دوره الرّيادي؛ ونحن نعتقد بأنَّ ما يحتاجه القارئ العربي، هو كتاب مُلخص، يعرض فكر **شريعتي**؛ ولا شك في أنَّ التعريف بفكره يساعد الباحثين لدراسة ونقاش وتطوير أطروحاته.

ولقد توخَّينا في استعراضنا لفكر **علي شريعتي**، تقديم المُؤلف، كما هو، على أساس المنهج الظاهراتي احتراماً للحق بالاختلاف، والاعتراف، وعملاً بمبدأ الموضوعية، ولكن الحرص على الموضوعية لم يمنعنا من التفكير مع **علي شريعتي** في معرض استعراض أفكاره الخاصة.

عسى أن نكون قد أسدينا في هذا الكتاب خدمة للقارئ العربي والإسلامي، وهو في حاجة ماسة للاطّلاع على قراءة مختصرة ـ شاملة لكُتب هؤلاء المفكرين النهضويين، في زمن لا مندوحة فيه عن اقتران وترابط الإصلاح الديني، بالنهضة، والتنوير، ثالثة الأثافي، في جدلية الفكر وديناميةالرأي المختلف.

جميل قاسم

سيرة ذاتية

من هو علي شريعتي؟

وُلد **علي شريعتي** في قرية «مزينان» (في منطقة خراسان) في كنف عائلة مجاهدة، وكان أبوه **محمد تقي شريعتي**، مفسراً للقرآن وكاتباً نذر عمره للعلم، ومناضلاً في الحركة الوطنية ومؤسساً «لمركز الحقائق الإسلاميّة». كما كان **شريعتي** الأب واحداً من بُناة الحركة الفكريّة الإسلاميّة في إيران، حيث قدّم على مدى أربعين عاماً خدمات جليلة في الدعوة والإرشاد المنطقي والعلمي للدين بما يُواكب التقدم العصري، وكان للأب مساهمات فكريّة عديدة منها كتاب «الاقتصاد الإسلامي» ولعله من الكتابات التي تأثر بها الشهيد **محمد باقر الصدر** صاحب كتاب «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي» في هذا المجال، بالإضافة إلى العديد من العناوين والمؤلفات «كالوحي والنبوة» و«الخلافة والولاية» و«موعد الأمم». . وقد تأثر **علي شريعتي** بكتابات والده إلى حدٍّ كبير.

بعد إتمامه للدراسة الثانوية دخل **علي شريعتي** معهد إعداد المُعلمين وذلك لشغفه بالتعليم، وقد بدأ خلال تلك الفترة كتابة مؤلفات عديدة

مثل: «المذهب الوسيط في فلسفة التاريخ» [غير مترجم بعد إلى العربية]، كما أخذ بإلقاء الخطب في مركز «نشر الحقائق الإسلاميّة» في مدينة مشهد، وقد كان لهذا المركز دوراً مؤثراً في حياة الملتزمين والمثقفين في المدينة، كما كان **لشريعتي** دور كبير بالمقابل في توسيع نشاطات المركز عن طريق إلقاء المحاضرات والخُطب والرد على الأسئلة والإشراف على الجلسات التي تُعقد في مناسبات عديدة. ومنذ ذلك الحين انكبَّ **شريعتي** على الكتابة والخطابة، كما مكّنه إتقانه اللغة العربية والفرنسية قبل دخول الجامعة، من ترجمة بعض الكتب من العربية إلى الفارسية، منها كتاب «**أبي ذر الغفاري**»! وكتاب «**سَلْمان الفارسي**» لماسينيون.

وقد نشط في حينه ضمن التيار الذي قاده الدكتور **محمد مُصدق** في العام 1954م، واستمر متواصلاً مع هذا التيار، حتى أصبح عضواً في حركة المقاومة الوطنية التي أسسها آية الله **زنجاني** وآية الله **طالقاني** **ومهدي بازرگان**، وبعد تشتّت الحركة بسبب القمع سنة 1958م سُجن **شريعتي** لمدة ستة أشهر.

وعندما تأسست كلية الآداب والعلوم الإنسانية عام 1956م في جامعة مشهد انضمَّ **شريعتي** إليها، وأبدى شغفاً بتاريخ أدباء الإسلام وفلسفة التاريخ. وفي العام نفسه تزوج من زميلته في الدراسة **بوران شريعت رضوي**، أخت الشهيد **مهدي شريعت رضوي**، من مُناضلي الجبهة الوطنية. . .

بعد تخرّجه من الجامعة بامتياز في الأدب أُرسل في بعثة دراسية إلى فرنسا، عام 1959م، وهناك تعرّف على المذاهب الفكريّة المختلفة،

الفلسفية، والسوسيولوجية ورُوادها أمثال **هنري برغسون**، **جان بول سارتر**، **جاك بيرك** و**لويس ماسينيون**، و**ماكس فيبر**. وقد ترك المنهج النقدي لعلم الاجتماع تأثيره عليه غير أنَّه لم يكن مقتنعاً بالاتجاه الوضعي في علم الاجتماع.

وإلى جانب دراسته في فرنسا أسّس فرع أوروبا لحركة تحرير إيران التي أنشأها **بازركان** و**الطالقاني** سنة (1961م).

في فرنسا درس الأديان وعلم الاجتماع الأدبي وحصل على شهادتين للدكتوراه في تاريخ الإسلام وعلم الاجتماع، وبدأ هناك بنشر دراساته عن الإسلام باللغتين الفرنسية والفارسية.

وتُعد سنوات الدراسة في فرنسا من أكثر السنوات خصباً في حياة **شريعتي** القصيرة والمليئة، فقد كان شاباً ذكياً يقظاً، مُسلماً حقيقياً يعرف تماماً قيمة تراثه وهويته، وبالتالي لم يتعرض **شريعتي** لصدمة الحداثة التي يتعرض لها المبعوثون من العالم الفقير المُستضعف عندما يتعاملون مع العالم الغني المستكبر لأول مرة، فتكون نتيجتها أن «يتغرّبوا» و«يتشبّهوا» بالآخر، على طريقة «المغلوب مُولع بالاقتداء بالغالب» أمام الجبروت الغربي، فلم يفقد شخصيته وذاته الحقيقية، بل على العكس كانت له فرصة سانحة لكي يتعرف عن قرب على حقيقة الحضارة الأوروبية، والشخصية الغربية وكبريائها وضعفها، والتقدم، ووسائل الاستعمار الجديد، وسياسة السّلب والنهب المعادية لحقوق الإنسان. وعلى أساس من هذا الفهم وضع **شريعتي** أهم نظرية في فكره الحي الثوري، وهي نظرية العودة إلى الذات، مرة أخرى، وبعد ما يقرب من مائة سنة من السيد **جمال الدين الأفغاني** و**الكواكبي** و**محمد عبده**، الإصلاحيون ودعاة الإصلاح الديني وبناء الذات.

وفي منتصف الستينات قرر **علي شريعتي** العودة إلى إيران، وكانت نتيجة تلك المخاطرة أن اعتُقل على الحدود بين تركيا وإيران - بعد خمسة أعوام من الغياب - أمام أعين زوجته وطفليه وأُودع السجن فوراً، ومن ثم حُرم من رؤية أبيه مدة طويلة. ثم أُطلق سراحه بعد فترة وعيّن مدرساً في جامعة مشهد، وبعدها في جامعة طهران.

في العام 1969م تأسست في طهران (حسينية الإرشاد) لتصبح بعد فترة، مركزاً لنشاطات **علي شريعتي**، حيث قام فيها بإلقاء محاضرات منتظمة حول الإسلام وتاريخ الشيعة، وقد أسّس **شريعتي** خمس لجان لتطوير النشاطات في مجالات تاريخ الإسلام، تفسير القرآن، الأدب والفن، اللغة والأدب العربي واللغة الإنكليزية. كما نظم مسرحية عن ثورة (سربداران) المساواتية (الاشتراكيّة) التي حدثت في إيران خلال القرن الثامن الهجري.

لقد التف حول حسينية الإرشاد ونشاطاتها جيل كامل من الشباب، وكانت محاضرات **شريعتي** تُطبع على شكل كراريس وتُسجل كأشرطة لتوزع بالآلاف في كافة أنحاء إيران، إلا أنَّ نشاطاته اصطدمت بمعارضة فئة من رجال الدين الذين اتهموه بالبهائية والوهابية والزندقة ونشروا ضده كتباً عديدة اتهموه فيها بالبدعة!

كان الوعي النقدي، القائم على الحدس والإحساس، يطغى عند **شريعتي** على النظرة العقلية الباردة، تصاحب نظرته العقلية مكنونات القلب، وتعالي الروح.

وكان ينظر إلى مسألة الاختيار (الالتزام) على أنها المرادف لمعنى الحياة بُرمتها، رافضاً التردد، وكان يُحبذ الأصالة، كمرادف للنزعة

الحيوية، فيما يرى التشبه والتمثُّل والاحتذاء والتقليد نوعاً من أنواع العبودية والإستلاب.

وكان في كل هذا يُحارب اللاجدوى واللامبالاة، ويُؤثر عليها الانخراط والعهد والوعد والأمانة (أمانة التاريخ) والشهادة في سبيل الحق والحقيقة والعدالة.

وكانت حياته ـ وموته أو شهادته ـ تساؤلاً عن معنى الحياة والوجود والله: كيف؟ ولماذا؟ ومن أجل مَن؟ تلك هي الأسئلة التكوينية ـ الدائمة في فكر **شريعتي**.

كما كان يرى في الإسلام بين المذاهب الفلسفية المختلفة كالاشتراكيّة والرأسمالية، مذهباً وسطاً، في تعامله مع المذاهب الفكريّة الأخرى.

وكان يبعث الأمل في الحركات العقائدية المناهضة للإمبريالية في رُقعة واسعة من العالم الإسلامي من شمال إفريقيا إلى أندونيسيا، فكان يُحسّ بالآلام التي يعيشها المسلمون هناك، وكانت ترجمته لكتاب (أبي ذر) كتابه (الدعاء) ـ على الرّغم من صغر حجمهما ـ وهي من نتاجات عصر شبابه، ما تجعله يتّجه للمراجع الأصيلة في الإسلام ليستنبط منها الجديد من الحِكم والمواعظ حول سيرة **النبي الأكرم** (ص) والوجوه الدينية الأخرى على مرّ التاريخ الإسلامي. وقد ترك الكِتابان المذكوران أثراً كبيراً على أفكار **شريعتي** الشّاب.

وقد اعتمد النقد والتمحيص والبحث عن تقصّي الحقائق لتتبع تاريخ الأديان وتاريخ الإسلام وفلسفة التاريخ، كما اطّلع على فلسفة التاريخ لدى (**توينبي**) وكان له انتقادات على موارد عديدة منها.

لقد أبدى **شريعتي** دفاعاً دؤوباً عن الحقيقة والعدالة.

وكان لمقالات **فرانز فانون** أهمية وتأثير عليه، اكتسب من خلالها نزعة راديكالية بارزة. **وفانون** مناضل ومفكر وطبيب نفساني، من أهالي مدينة (مارتينيك) الواقعة في جزر (أنتيل) وقد اكتسب الجنسية الجزائرية. انضم إلى صفوف الثورة الجزائرية وكتب مؤلفات عدة أهمها: «مُعذبو الأرض». ولقد اكتُشف **(فانون)** من قبل **(جان بول سارتر)** فعرّفه للمجتمع الأوروبي. وكتب الدكتور **شريعتي** عنه مقالةً، عام 1962م نشرتها إحدى المنشورات السياسيّة ـ الاجتماعية للطلبة الجامعيين الإيرانيين في أوروبا، وشملت مقالته بحثاً عرّف من خلالها كتاب فانون «معذبو الأرض» بأنه تحليل عميق عن الحالة الاجتماعية والنفسية للثورة الجزائرية ورأى فيه هدية للمناضلين الإيرانيين. وقد أوضح **شريعتي** بعضاً من نظريات (فانون) التي لم تكن معروفة لدى أحد من قبل، وترجم بعض الأقسام من كتبه، واستطاع بها أن يُوصل إلى الحركة التحرّرية للشعب الإيراني أصداء فكر (فانون) في الثورة، بعبارات تجلّى فيها تأثره بفانون:

«لنذهب أيها الأصدقاء ونبحث عن ساحل آخر، ونخترق جُدران الليل الظلماء، ونتسلل حثيثاً من الظلمة التي عتّمت حياتنا لنخرج منها دُون رجعة، وعندها يجب أن نجد سبيلاً للوصول إلى ذلك اليوم الجديد الذي سنرفع فيه رؤوسنا شامخة فخراً بالمقاومة والصلابة التي أبديناها، ذلكم يوم الوعي والفكر الجريء الدائم التحدي».

لقد قام الدكتور **شريعتي** بتعريف أفكار **(فانون)** للملأ، فأصبح الأخير صديقاً فكرياً له، يفهم دعواته الصادرة من أعماق روحه، فأصبح

معروفاً في إيران، وقام أفراد آخرون بترجمة أعماله ومؤلفاته إلى الفارسية.

كما كان **لشريعتي** دورٌ كبير آخر في التعريف بأفكار الثوريين من القارة الإفريقية، ومنهم **عمر أوزغان** صاحب كتاب «**الجهاد الأكبر**». كما قام بتعريف عدد آخر من المفكرين والشعراء، وذلك لإيمانه بأنَّ الأفكار المُتبلورة التي جاءت بها الحركات التحررية الشعبية، الإسلاميّة منها وغير الإسلاميّة، يمكن أن تكوّن حالة من الفكر الجديد يستلهم منها المسلمون الإيرانيون في نضالهم الإجتماعي والسياسي.

لم يكن **شريعتي** في دراسته لآثار وأفكار الباحثين والكتّاب المُلتزمين الأجانب في أوروبا، واتصاله الشخصي مع بعض أولئك، اتباعياً يتأثر بأفكارهم السلبية (كما حصل لبعض المفكرين) بل خلص إلى صياغة أفكار جديدة، خلاّقة وأصيلة خاصة.

لقد انصبَّت جهوده على دراسة علم الإجتماع وتأثيره على المجتمع أكثر من علم الإجتماع (بالمعنى النظري) ولم تكن دراسته للحقائق والظواهر الواقعية تخلو من النقد.

أفكاره ومؤلفاته

لم تكن لشخصية ونشاط **شريعتي** ـ بعكس **الإمام الخميني** مثلاً ـ أهمية بقدر ما كانت لمؤلفاته وأفكاره، تلك المؤلفات التي سُجلت على أشرطة تسجيل لكونه قد ألقاها ضمن محاضراته، أو ملاحظاته التي كتبها أثناء التدريس، فتمّ طبع ونشر عشرات الآلاف من النسخ من كتاباته ومقالاته، تلقفتها الجماهير وتركت أعمق الأثر في قلوبهم:

«الرجل الصالح لا يتركه الزمن ولا تتركه الحياة لوحده، فحياته تُدافع عنه، والزمن يُبرئه، ولا يتمكن الأنذال من أن يُدنسوا الطاهر من الرجال مهما رموه بحجر أو أطلقوا عليه من كلاب». (عن كتاب كوير أو الصحراء).

وقد تمكّن **شريعتي** بواسطة قلمه المُقتدر وأسلوب بيانه الفصيح والجذاب، أن يعبّر عن أعمق الأفكار الفلسفية وأعقد الموضوعات العلمية والاجتماعية، فكان يصوغها مفهومةً للسامع والقارئ. ومن البديهي أن يكون هناك شيء من الإبهام في كتاباته العلمية وأساليب التمثيل والاستعارة واللغة الرمزية، والتعمّق في الكلمات، ومثل هذا يولّد الريبة والشك لدى بعض الأوساط الحذرة على الرغم من أنَّ نظريات **شريعتي** كانت تتّسم بطابع التمسك بالدين، لكنها تضمنّت أُسساً معرفية ومنهجية حديثة.

وطبقاً لوجهة نظر **شريعتي**، فإنَّ التفكير الصحيح مقدمة للمعرفة الصحيحة، والمعرفة الصحيحة مقدمة للاعتقاد، وتوفّر هذه الميزات الثلاث في الضمير الواعي، يُوصل إلى الكمال.

أما عندما تكون العقيدة سطحية ويكون الإيمان سطحياً أيضاً دون وعي، فسرعان ما تتحوّل هاتين المزيَّتين إلى ضِيق أُفق وتبعية عمياء للخرافة، وتُصبحان حجر عثرة أمام بناء المجتمع.

إنَّ المعرفة الصحيحة للإسلام تأتي من طرقٍ عدّة منها فهم فلسفة التاريخ، وتستند إلى التوحيد وعلم الاجتماع.

إنَّ التحليل التاريخي الذي أثبته الدكتور **شريعتي** في كتابه «الحُسين وارث آدم» يُبين بأنَّ الإسلام لم يكن عقيدة إنسانية تقتصر على زمان

ومكان معيّنين، بل هو تيار يسري في كل تاريخ البشرية، ولا يُمكن لهذا التيار أن ينقطع أبداً، وفي بعض الأحيان يظهر الأنبياء والأولياء ليسرّعوا بحركة هذا التيار. وما شهده التاريخ من حروب فإنَّها كانت تدور بين الحق والباطل، بين التوحيد والشرك، بين المُستكبرين والمستضعفين والغاصبين والمحرومين. وهذه الحروب والمنازعات تجسّدت في قصة **قابيل وهابيل**، وكفاح موسى وهارون **ضدّ فرعون، إذ مثّل الأخير الجبروت والثروة وتزوير التاريخ بصورته المُثلى**.

كما شكلت رهبنة الملأ من جهة، وظهور أفراد أقوى منهم وأكثر حيلة (طبقة المُترفين) من جهة أخرى، معاً، طبقة مستثمِرة (بكسر الميم) تنازعت مع الأنبياء في حين وقف المستضعفون إلى جانبهم.

حاول **شريعتي**، في منهجه أن يجمع ما بين نقده لإستاتيكية المُجتمع (الجامدة) والتأكيد على الأبعاد الديناميكية في المجتمع والتاريخ والإنسان. ولم يتقيد ـ كمناضل إيديولوجي ـ بمبدأ حيادية العلم ـ بل أسس نظرته العلمية على الإسلام في الدعوة إلى علم إجتماع واقعي (إسلامي) يقوم على مبدأ التوحيد، وعليه فإنَّ فلسفة التوحيد الدينية كانت مناط تحليلاته الفكريّة والتاريخيّة والعقائدية.

إنَّ علم الإجتماع لدى **شريعتي** هو انعكاس لنظرته للعالم والمجتمع. وهو كان يرى في علم الإجتماع حرباً مستمرة بين (التوحيد الاجتماعي والشرك الاجتماعي) على طول التاريخ. وكانت تحليلاته الديناميكية في هذا المضمار على الشّكل التالي:

«كما هو في النظرة التوحيدية للعالم، التي تعني التوحيد في العالم، فإنَّه بتحليل الوحدوية في الوجود، يقوم في المجتمع هذا النوع من

التحليل للتجمع البشري، وبالشكل الذي يطرح التوحيد نفسه في ساحة الوجود للنظام العالمي، وهو عامل للنضال ضدّ القوى الداعية للتفرقة والتضاد، وأرباب الأنوار، والقوى الغيبية وما وراء الطبيعة، المؤثرة في تقرير مصير الإنسان والمجتمع»[1].

وكان **شريعتي** يُؤثر الإسلام الحي على الإسلام الفقهي المَدْرسي والإسلام الشعبي العامي، حيث تقترن الدعوة إلى بناء الذات بالوعي والحصافة والنقد والمعرفة، مع اقترانها بالعقيدة والجهاد، عملاً بالقول المنسوب إلى الإمام **علي** (ع): «إن الحياة عقيدة وجهاد».

وقد اقترنت حياة **شريعتي** الفكريّة، بحياته واستشهاده في سبيل ما يحمله من آراء ونظريات توخّى من خلالها تأويل وتفسير وتغيير العالم. لكن إرادة الشر كانت ترصده وتتعقبه حتى النهاية. فقد دبّر له نظام الشاه، على ما يظهر، مُؤامرة أطلق فيها سراحه من السجن إلى الخارج، وبُعيد مغادرته إيران إلى لندن في آذار 1977م وُجد مقتولاً في ظروف غامضة (..) وقد نُقل جثمانه إلى سوريا ليدفن إلى جوار مقام السيدة زينب (ع) في دمشق.. في عودة الذات إلى الذات والتاريخ والهوية الأولى..

---

(1) أنظر مقدمة كتاب الحج، **الفريضة الخامسة**، للدكتور غلام توسلي. دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية 1428 هـ ـ 2007م، ص 49.

الهجرة إلى الذات

كانت إيران منذ العهد الأموي وإلى القرن العاشر الهجري، مهداً لحركات مُعارضة متتالية، قامت بها إما فرق شيعية مختلفة، أو قوى متأثرة بالفكر الشيعي الذي أصبحت إيران أهم مركز له. فقد قامت انتفاضات عديدة للشيعة الزيدية، ثم الكيسانية، ثم أصبحت إيران مركزاً لنشاط الحركة الإسماعيلية، وفي الفترة ما بين القرنين السابع والتاسع للهجرة، قامت ثورات شعبية، كان طابعها الرئيسي مناهضة الإحتلال المغولي، وكان فكر هذه الحركات وأهدافها مزيجاً من التشيع والصوفية التي شاعت بقوة في تلك الفترة.

كُل ذلك أَوْجد تاريخاً متواصلاً للشيعة في إيران، ومهّد الظروف لقيام الدولة الصَّفوية التي حملت راية الشيعة الإمامية.

كانت الحركة الصَّفوية في بدايتها، إحدى حركات الصوفية التي شاعت وانتشرت في القرنين الثامن والتاسع الهجريين. وقد انتمى الصَّفويون (ومركزهم في شمال غربي إيران)، إلى المذهب الشيعي الإمامي في القرن التاسع الهجري ـ بعد أن كانوا من قَبْل من السُّنة

الشافعية ـ كاسبين بذلك تأييد قبائل قوية في آسيا الصغرى، كانت تنتمي سابقاً لبعض فرق غلاة الشيعة.

تبلورت الحركة الصّفوية وتطورت، ضمن الصراع مع المناطق السُّنية المُجاورة، وعندما انتصرت الحركة وتأسست الدولة الصّفوية ـ التي وحّدت إيران بعد قرون من الانقسام والإحتلال الأجنبي ـ في عهدهم، تكوّنت كذلك المؤسسة الدينية الشيعية الفائقة القوة والنفوذ في إيران، فقد استقدم الصّفويون علماء الشيعة من البحرين والعراق وجبل عامل، وأسّسوا المدارس الدينية، وأصبحت «أصفهان» مركز المرجعية الدينية للشيعة الإمامية، ولعب كبار رجال الدين دوراً كبيراً في إدارة شؤون البلاد إلى جانب المَلك الصَّفوي، بل إنَّ الملك نفسه، اكتسب صفة دينية وتزكية دائمة من جانب علماء الدين، حيث بدأ نوع من الاندماج بين الدولة والمؤسسة الدينية، وهكذا تصالحت المؤسسة الدينية «الرسمية» للشيعة، مع الدولة الصّفوية، بعد أن ناضل الشيعة قروناً ضدّ الحكومات الجائرة والمستبدة.

إتّهم الصّفويون بأنهم اعتمدوا سياسة تعصب مذهبي ضيقة الأفق، ودخلوا في حروب خاسرة ومُنهكة مع جيرانهم المسلمين السُّنة (العثمانيون في الغرب والأوزبكيون في الشمال والأفغان في الشرق). كما يتهمهم البعض بأنّ محور سياستهم الدولية كان التعاون مع الدول الأوروبية الإستعمارية ضد الدولة العثمانية، وفي محاولتهم المستمرة لاسترضاء الأوروبيين وحثّهم على قتال الدولة العثمانية، قدموا المزيد والمزيد من التنازلات لسياسة النَّهب «الاستعمارية»، ومنحوا الشركات الأجنبية امتيازات ومصالح ضخمة في إيران.

إلى جانب ذلك، تحوَّلت الدولة الصّفوية إلى دولة مُستبدة متخلفة، حيث مارست استبداداً يندر مثيله، مستفيدة من الغطاء الشرعي الذي منحتها إياه المؤسسة الدينية «الرسمية».

لقد حاولت الدولة الصّفوية، من خلال ترويجها للتعصّب المذهبي، ومعاركها الخاسرة مع جيرانها المسلمين، أن تجعل من ذلك التعصب سياجاً يحمي استقلال إيران. ومن أجل ذلك لم تتورع حتّى عن تشويه الوجه الحقيقي للتشيع وللتراث المجيد للشيعة. ففي عهد الصّفويين جرى إدخال خرافات عديدة إلى التراث الشيعي، كما حاولوا مزج التشيع بالروح القومية الإيرانية في محاولة لإعطاء التشيع طابعاً إيرانياً قومياً..

إنَّ تلك السياسة الضيقة الأفق، ألحقت أبلغ الأضرار بإيران وبالعالم الإسلامي، وأنهت الدولة الصفوية نفسها. لقد أظهرت التجربة التاريخيّة، بأنَّ الخيار الوحيد الصائب أمام الصفويين، كان الوحدة مع الدولة العثمانية والتضامن مع جيرانهم المسلمين الآخرين، وجعل ذلك التضامن ضمانة لاستقلال المنطقة ووقوفها بوجه الأطماع الإستعمارية، تمهيداً لظروف مناسبة لنهوض العالم الإسلامي من جديد، بعد أن كانت شروط مهمّة قد توفرت لذلك (تصاعد قوة الدولة العثمانية، طرد المغول، نهاية الحروب الصليبية).

بعد سقوط الدولة الصّفوية سنة (1722م) أمام الهجوم الأفغاني، عاشت إيران أكثر من نصف قرن في ظل الفوضى والحروب المحلية، ثم نشأت في أواخر القرن الثامن عشر الدولة القاجارية (1795 ـ 1925م)، التي ورثت جميع مساوئ الدولة الصّفوية (التبعية للغرب، الاستبداد الداخلي، التعصُّب المذهبي ومواصلة المعارك مع الدول الإسلاميّة

الأخرى، . . . إلخ.)، وفي عهدها، ازداد التغلغل الاستعماري، وخسرت إيران المزيد من أراضيها وثرواتها الوطنية، حيث باع الملوك القاجاريون مصالح البلاد لقاء أثمان بخسة يُواصلون بها حياة البلاط المترفة المُتفسخة.

كذلك حاول القاجاريون، استخدام الدين والمؤسسة الدينية غطاءً لحكمهم ولتبرير استبدادهم، ولكن استمرار ذلك الوضع لم يعد مُمكناً مع إيغال القوى الإستعمارية في نهب إيران، ومع تبلور الوعي الشعبي المناهض للأجنبي، فقد حدث أول اختلاف مهم بين المؤسسة الدينية والسلطة القاجارية في العشرينات من القرن التاسع عشر، وذلك عندما احتلَّ الرُّوس المقاطعات الشمالية من إيران (والتي أصبحت تُسمى اليوم بالجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفياتي)، واستسلم القاجاريون آنذاك أمام شروط روسيا القيصرية، ولم يتصدّوا للإحتلال الأجنبي، مما أدّى إلى قيام علماء الدين بقيادة السيد **محمد المجاهد** بتنظيم حرب مقاومة ضد الإحتلال الرّوسي (1826م) وأعلنوا الجهاد، مُتّهمين **فتح علي شاه** بالتخاذل والاستسلام.

حاول المُحتلون الرّوس إقناع علماء الدين بوقف المعارك ضدهم لكنهم فشلوا، فأرسلوا وفداً إلى **فتح علي شاه**، الذي كان ـ بعد أن خرج الأمر من يده ـ مُضطراً لمسايرة المدّ الشعبي، بدون طائل، وفي جوابه للمندوب الروسي، ما يغني عن الشرح حيث يقول: «إنني أعلم بأنَّ مصلحة الدولة هي في السِّلم وفي مُصالحتكم، لكن مصلحتنا الوطنية تضطرنا لتأييد زعماء الدين والمقاومة التي نظموها»[1].

---

(1) أنظر: فاضل رسول: **هكذا تكلم علي شريعتي**، دار الكلمة، بيروت، 1987م، ص 16.

بدأ الشاه وأمراء البلاد أيضاً بالمقاومة بغرض احتواء الكفاح الشعبي، ونجحوا في انتزاع المبادرة من أيدي علماء الدين، وانتهى الأمر بهزيمة إيران أمام الروس وتوقيع معاهدة (تُركمان جاي 1828م)، التي كرّست الإحتلال الروسي لخمس مقاطعات إيرانية.

بعد ذلك، قاد علماء الدين مرة أخرى، انتفاضة شعبية ضد الأجانب، فبعد أن أعطت المعاهدة حقوق الحصانة للرعايا الرّوس، وبعد أن ازداد النّفوذ الروسي في البلاد، وأصبحت السفارة الروسية دولة داخل دولة، بدأ علماء الدين بتعبئة المشاعر الوطنية ضد ذلك الوضع، وقد حدث أن اعتدى بعض الرّوس على نساء مسلمات، فانعقد على أثر ذلك اجتماع كبير لعلماء الدين، وجّهوا فيه إنذاراً إلى الشاه كي يُوقف الروس عند حدِّهم، وعندما لم تُجدِ محاولتهم نفعاً، قادوا الجماهير إلى السفارة الروسية لإحتلالها سنة (1829م)، فأدّى ذلك إلى قتل السفير و37 من أعضاء السفارة، مما دفع بالبلاط ـ بمساعدة بعض رجال الدين المُرتبطين به ـ إلى شنّ حملة ضدّ أولئك «الذين ورّطوا البلاد في حرب خاسرة»، مُلقياً عليهم تبعة الهزيمة.

أما الحدث الثاني الذي برزت فيه الحركة الإسلاميّة في قيادة الكفاح الوطني، فهو انتفاضة التبغ (1890 ـ 1892م).

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تعمّقت تبعية إيران، وازدادت حدَّة التنافس الإستعماري على نهبها، وكان ناصر الدين شاه القاجاري (1848 ـ 1896م)، يواصل إعطاء الامتيازات للشركات الأجنبية دُون حدود، حتى سُمِّي عهده بعهد الامتيازات.

وفي الثمانينات من القرن نفسه، أعطى للبريطانيين امتياز إنشاء

سِكك للحديد والتنقيب عن المعادن، وسَمح لبنوك أجنبية بالعمل في إيران، وعندما عارض الرّوس ـ من موقع التنافس ـ منحهم بالمُقابل امتيازات تجارية ضخمة لاسترضائهم. إلاّ أنَّ بعض علماء الدين، اعترضوا على سياسة الامتيازات هذه وخصوصاً مسألة إنشاء البنوك الأجنبية، وكان **لجمال الدين الأفغاني** دور مُهم في حثهم على المعارضة. فما كان من الشاه، إلا أن أعطى لشركة بريطانية امتياز احتكار التبغ الإيراني (1890م)، الذي كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. حيث أدى ذلك القرار، إلى إلحاق ضرر كبير بمصالح فئات واسعة من جماهير الشعب الإيراني، وبالتالي إلى قيام حركة احتجاج، ما لبثت أن تطورت إلى انتفاضة شعبية قادها علماء الدين.

إنَّ إصرار الشاه على موقفه، بقمع التحرك ونفي كبار علماء الدين، قد دفع بالمرجع الديني الأعلى للشيعة، الميرزا **محمد حسن الشيرازي** (وكان آنذاك يقيم بسامراء في العراق) لإصدار فتواه التاريخيّة المشهورة بتحريم التبغ، وقد تمَّ الالتزام بها بدقة في إيران، حتى استسلم الشاه للمطلب الشعبي وألغى الاتفاقية، وكانت نهايته على يد أحد تلامذة **جمال الدين الأفغاني** في العام (1896م) وتُفيد الرواية بأنَّ المقاوم الذي قتله قال له قبل طعنه بمُدية: «خذها من يد **جمال الدين**». هكذا، وبعد قرون من اندماج المؤسسة الدينية بالسلطة السياسيّة في إيران، حدث ذلك التعارض الهام بينهما، وكان ذلك بداية لنهوض وطني تُوّج فيما بعد بالثورة الدستورية (1905 ـ 1911م)، واستمر إلى ما بعدها.

لقد شهدت ثورة (1905 ـ 1911م) ضدّ الاستبداد القاجاري والحُكم الملكي المُطلق، بداية تبلور التيارات داخل المؤسسة الدينية، كما شهدت بروز حركة إسلاميّة خارج المُؤسسة وداخلها.

ونقصد بالمؤسسة الدينية، جميع رجال الدين والعاملين في المراكز والمُؤسسات الدينية (العتبات المقدسة، المزارات، . . .) وكذلك في المدارس الدينية والحوزات العلمية الرئيسيّة ومُؤسسات النشر التابعة لها. . والأهم من ذلك كله قمة هذه المؤسسة، أي المرجعية الدينية للشيعة (مراجع التقليد). أما الحركة الإسلاميّة، فنعني بها حركة سياسيّة قادها علماء دين أو شخصيات وطنية مُؤمنة بالإسلام. هذه الحركة هي حركة وطنية مناهضة للإستعمار والسيطرة الأجنبية وللاستبداد الداخلي المرتبط بها، وهي أيضاً حركة اهتدت بالإسلام، واعتبرت مهمتها تطبيق مبادئ الإسلام (وإن اختلفت الاجتهادات ودرجة الالتزام بهذا المبدأ أو التمسك به من فترة لفترة وقيادة لقيادة).

من هنا يُمكن التمييز، فالحركة الإسلاميّة وُجدت أحياناً كتيار داخل المؤسسة الدينية، ولم تشكل كل المؤسسة (خاصة في فترات الانحسار وتقوقع القسم الأكبر من المؤسسة). كما وُجدت أحياناً أخرى خارج المؤسسة بشكل رئيسي، لكنها ضمّت جُزءاً أو عناصر من المؤسسة.

مُنذ تكوين الدولة الصفوية وإلى القرن التاسع عشر، شهدنا هدنة بين بعض المؤسسات الدينية والسلطة الملكية الحاكمة التي تستَّرت بالإسلام. أما في القرن التاسع عشر فنحن أمام حركة إسلاميّة متمثلة في نشاط جناح من المؤسسة الدينية، تمثل في إعلان الجهاد ضد الاحتلال الروسي (1826م)، إلى انتفاضة التَّبغ (1890 ـ 1892م).

أما في الثورة الدستورية، فإنَّ المبادرة الأولى انطلقت من «المجلس العام للأحرار»، الذي تكوّن عام (1902م) من بعض صغار علماء الدين (جمال الدين الواعظ وميرزا نصر الله ملك المتكلمين)، وشخصيات

وطنية أخرى، مهّدت للثورة الدستورية، ثم كسبت تأييد جناح من كبار علماء الدين والمؤسسة الدينية (**طباطبائي**، **بهبهاني**، . . .) الذين وقفوا بثبات في صف الحركة الدستورية، ولولا دعمهم لما كانت النجاحات الأولى للثورة مُمكنة. لكن بعض المنتسبين إلى المؤسسة الدينية وقف إلى جانب الشاه، مدافعاً عن الاستبداد باسم الشريعة، وقائلاً بأنَّ البلد ليس بحاجة إلى دستور وقوانين؛ لأنَّ سنَّ القوانين المدنية هو اعتداء على قُدسية التشريع الإلهي.

إلاّ أنَّ التيار الغالب في المؤسسة الدينية وقف بجانب الثورة، كما أنَّ قمة المرجعية أفتت لصالح الثورة. لكن هذا التيار الإسلامي الثوري ناضل خلال الثورة على جبهتين: من جهة ضدّ الجناح المُتزمت من علماء الدين والمُؤيد لاستمرار الاستبداد، ومن جهة ضدّ الجناح الليبرالي المُتغرب الذي قاده مثقفون متأثرون بالغرب (**تقي زاده**، **مُلكم خان**، . . .)، واعتبروا أنَّ إيران «يجب أن تُصبح أوروبية من قمة رأسها إلى أخمص قدميها»! على حدّ تعبير **تقي زاده**[1].

ولكن هذا التيار الثوري رغم تمايزه عن تيار المثقفين المتغربين اضطر في النهاية للقبول بالصيغة الغربية للديمقراطية.

بعد الثورة الدستورية، نحن أمام تطور جديد في الحركة الإسلاميّة، فقد تشكّل لأول مرَّة حزب إسلامي باسم «اتحاد الإسلام» برئاسة **ميرزا كوتْشَك خان** الذي أصبح من كبار الزعماء الوطنيين في إيران. كان **كوتْشَك خان** في شبابه طالباً للعلوم الدينية متأثراً بفكرة وحدة البلدان

(1) فاضل رسول، **هكذا تكلم شريعتي**، ص 18.

الإسلاميّة وبفكر **جمال الدين الأفغاني** عموماً، وعلى صلة طيبة بتلامذة الأفغاني في تركيا. وقد ضمَّ الحزب في قيادته أغلبية من رجال الدين والتجار، وكان مركز نشاطه شمالي البلاد، حيث نظَّم منذ العام 1961م حركة مسلحة في الغابات. وقد نشط (اتحاد الإسلام) خارج المؤسسة الدينية، التي كانت تعيش فترة انحسار بعد الثورة الدستورية. وفي عام (1920م)، تعاون كوجك خان مع الحزب الشيوعي الإيراني وأثمر التعاون بينهما عن تشكيل «جمهورية كيلان»! التي لم تُعمر طويلاً، بعد أن دبَّ الخلاف وتفاقم بين (اتحاد الإسلام) والشيوعيين لدرجة الاقتتال الداخلي وهزيمة الثورة. لكن **كوتْشَك خان**، ظل خلال التعاون مع الشيوعيين وروسيا السوفياتية، حريصاً على استقلال حركته وبلاده عن الاتحاد السوفياتي، وكذلك على احترام أحكام الإسلام وعدم تطبيق التعاليم الشيوعية في المناطق المُحررة.

بعد ذلك شهدت مناطق أذربيجان حركة مسلحة وطنية، قادها عالم الدين الوطني الشيخ **محمد الخياباني**، وكان من رجالات الثورة الدستورية. لقد نظّم **الخياباني** علماء الدين في منطقته، وكانت المساجد مراكز توعية وتنظيم في حركته، ومن أهم ما ركّز عليه **الخياباني**: العودة للإسلام الأصيل، وذلك من أجل هدفين متلازمين: معارضة الاستبداد والفساد السياسي والكفاح ضد النفوذ الأجنبي الذي كانت اتفاقية (1919م) الإيرانية ـ البريطانية قمة تجسيده.

إلى جانب النضالات العنيفة التي قادها علماء دين وتجمعات إسلاميّة أخرى، لا بد من الإشارة إلى دور علماء الدين الذين ظلوا يناضلون من داخل البرلمان، وأبرز رمز لهذا النضال العالم الديني السيد

حسن المُدرس، وقد كان أول داعية لسياسة التوازن السلبي (التي بلورها مُصدِّق فيما بعد)، وقد نظّم المُدرس مع مُصدِّق، في العشرينات، حركة المعارضة لحكم رضا شاه داخل البرلمان، وفي الثلاثينات، اعتُقل **المُدرس** ثم نُفي واغتيل على أيدي رجال الشاه سنة (1938م).

لقد قام **رضا شاه**، خلال عشرين عاماً من حُكمه الدكتاتوري بتصفية كل المعارضة السياسيّة، وحَكم بالحديد والنار، استناداً إلى الجيش وإلى دعم القوى الأجنبية. كما لم تنهض الحركة الوطنية حقاً إلاّ بعد سقوطه سنة (1941م)، عندما دخلت قُوات الحلفاء إلى إيران ونفت الشاه الى الخارج، وبدأ بذلك عهد الانفتاح السياسي والنهوض الديمقراطي الذي شهدته إيران في الأربعينات، وكان مُصدِّق رمزاً له وقائداً.

في هذه الفترة ـ أي منذ بداية الأربعينات وحتى سقوط مُصدِّق (1953م) ـ اكتسح التيار الوطني الديمقراطي المتمثل أساساً بخط مُصدِّق والجبهة الوطنية، ساحة النضال الوطني في البرلمان والشارع على حدٍّ سواء. وخلالها أيضاً، ظلت أغلبية الفئة العليا من المُؤسسة الدينية غير فعالة في الكفاح السياسي، لكنّنا مرّة أخرى، نجد جناحاً من المُؤسسة يتعاون مع **مُصدِّق**، وكان الرّمز البارز لهذا الجناح، هو **آية الله الكاشاني**، الذي بدأ نشاطه السياسي عندما عاد إلى إيران من النجف الأشرف (1946م)، ثم تصدّر الدعوة إلى التطوع للجهاد دفاعاً عن فلسطين. ورغم أنَّ دعوته لم تَلْقَ نجاحاً يُذكر، بسبب الموقف الرسمي للحكومة، إلا أنها أكسبته شعبية كبيرة، مما أعطى لتحالفه مع مُصدِّق أهمية بالغة. فكان هذا التحالف أهمّ عماد لجهود الحركة الشعبية، كما كان انتهاؤه أهم عامل في سقوطها، فعندما اختلف **الكاشاني** مع **مُصدِّق** ووصل

بموقفه حدَّ مُعاداته، جرى استغلال هذا الموقف من قبل بقايا نظام الشاه ومُنظمي انقلاب (1953م) ضدّ حكم **مُصدِّق**.

خلال فترة امتدت أكثر من أربعين عاماً (من نهاية الثورة الدستورية وإلى الخمسينات)، عاشت الحركة الإسلاميّة مرحلة انحسار نسبي، وتراجع الدور القيادي والفاعل للتيار الإسلامي، ورغم الرموز النضالية البارزة التي شهدتها هذه الفترة (**كُوتْشَك خان**، **خياباني**، **المدرس**، **الكاشاني** ـ حتى 1953م ـ)، إلا أنَّ القسم الأكبر من المؤسسة الدينية، وخصوصاً قِمّتها، ظلّت غير نشيطة في النضال السياسي. أما الأسباب الرئيسيّة لتلك الحالة فيُمكن أن نذكر منها:

1 ـ سياسة **رضا شاه** المُعادية للإسلام والحركة الإسلاميّة، ونجاحها في دفع القسم الأكبر من المؤسسة الدينية نحو الانزواء والحدّ من نشاطها، وذلك من خلال القمع، وتشجيع الاتجاهات المعادية للإسلام كالبهائية وغيرها.

2 ـ وُجود عدد من كبار علماء الدين ومراجع التقليد على رأس المؤسسة الدينية، آثروا الانزواء والابتعاد عن النشاط السياسي، رغم إنَّهم في مُعظمهم، صمدوا أمام ضغوط **رضا شاه**، لتطويع المؤسسة الدينية وتسخيرها لمآربه ولخدمة سياسات الدولة.

3 ـ يُمكن أن نذكر أيضاً، بروز الجبهة الوطنية وشخصية مُصدِّق بالذات خلال الأربعينات، فبسبب طبيعة النِّضال الوطني وأدواته المتاحة آنذاك، وبسبب الحريات السياسيّة المتاحة والدور الهام للبرلمان، فقد لعب الوطنيون الديموقراطيون وفئات المثقفين، الدور القيادي

في تلك الفترة، كما أصبح **مُصدِّق** زعيماً شعبياً لا يُنازع، ومقبولاً لدى جمهرة علماء الدين أيضاً.

لقد أكّد **مُصدِّق** نفسه مراراً تمسكه بالإسلام، واعتبر الانتماء للإسلام وللوطنية الإيرانية أمرين مُتلازمين، لكن لا يُمكن إلاّ أن نُميِّز موقعه عن تيار الحركة الإسلاميّة. فقد عملت الحركة الوطنية منذ الثورة الدستورية جنباً إلى جنب مع تيار الحركة الإسلاميّة، إلا أنه لا يمكن الحديث عنهما إلا كتيارين مُتميزين، وفي بعض الفترات كان لأحداهما الدور القيادي، أو احتوى أحدهما الآخر (كما وقع في الأربعينات وأوائل الخمسينات)، وفي فترات أخرى برز التيار الإسلامي، واحتوى ـ إلى حدّ كبير ـ التيار الوطني الديمقراطي، كما حدث في أوائل الستينات (1960 ـ 1963م)، وكذلك خلال الثورة الأخيرة.

مُنذ الأربعينات، أخذت مُحاولات تنظيم الحركة الإسلاميّة اتجاهين مختلفين، ولكن المحاولات كلها جرت خارج إطار المؤسسة الدينية (أو قمّتها على الأقل). الاتجاه الأول مثَّله تنظيم فدائيي الإسلام، الذي تكوّن في (1946م) كتنظيم سرِّي مُحكم الانضباط، مؤمن بالعمل المسلح وخاصة الاغتيال السياسي.

لقد أقدم فدائيو الإسلام على اغتيال عدد من رُؤساء الوزارات وكبار المسؤولين، وشكّلوا بذلك اليد الضاربة أو المساعدة للحركة الوطنية، كما دعموا جهود **آية الله الكاشاني** وحركة **مُصدِّق** عموماً، ثم اختلفوا مع **مُصدِّق** ووصلوا إلى موقف المعارضة، وحاولوا اغتيال وزير خارجية **مُصدِّق** الدكتور **حسين فاطمي**. بعد سقوط **مُصدِّق**، تراجع دور فدائيي الإسلام أيضاً، وعاش قادته فترة من الزمن في مصر وبلدان عربية

أخرى، ثم عادوا ليواصلوا العمل السِّري، واعتُقلوا ثم أُعدموا في عام (1957م).

وأثناء النهوض الجديد للحركة الإسلاميّة (1961 ـ 1963م)، نشطت بقايا المنظمة من جديد، ودعمت نضالات **الإمام الخميني** في (1963م)، لكن دورها لم يعد كبيراً ومهماً. ثم انحسر نشاطها مرّة أخرى بعد انتفاضة (1963م)، ولم تجرِ إعادة بناء المنظمة إلا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة (1979م).

... وبالرغم من بطولات فدائيي الإسلام وبقائهم على صلة وثيقة بالحركة الوطنية والجماهيرية، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يُشكلوا تنظيماً جماهيرياً، ولم يَعُوا تماماً أهمية الكفاح السياسي بكافة وسائله المتاحة.

أما الاتجاه الثاني، فقد مثّله تيار بازركان ـ الطالقاني الذي عمل على تشكيل الجمعيات الإسلاميّة للطلبة وللمهندسين في سنة (1942م)، ثم نشط ضمن تيار الجبهة الوطنية وتحت قيادة **مُصدِّق** طوال تلك الفترة، رغم الطابع الإسلامي لفكر قادة هذا التيار. بعد سقوط **مُصدِّق** وحلّ الجبهة الوطنية سنة (1953م)، حاول هذا التيار القيام بعمل مُنظم جديد، فشكل في العام (1954م) (حركة المقاومة الوطنية)، وكان من أبرز قادتها: آية الله **فيروز آبادي**، آية الله **زنجاني**، آية الله **طالقاني**، **مهدي بازركان** وكريم **سنجابي**، ولكن (حركة المقاومة الوطنية) تعرّضت لقمع شديد ثم أُوقفت نشاطاتها.

في فترة الانفتاح السياسي الجديد (1960 ـ 1963م)، أعاد قادة الجبهة الوطنية بناء الجبهة، وذلك بفضل تشجيع **مُصدِّق** الذي كان رهن الاقامة الجبرية في منفاه بأحمد آباد، وقد نشط تيار بازركان ـ الطالقاني

وبقايا (حركة المقاومة الوطنية) ضمن الجبهة الوطنية الثانية، ولكن الخلاف ما لبث أن دبّ بين قيادة الجبهة وهذا التيار، بل وبين قيادة الجبهة وأغلبية قواعدها أيضاً. فقد آثرت القيادة إبقاء نشاطاتهم في حُدود (الشرعية) والعمل البرلماني، وكانت تتوقع حرية كافية في العمل السياسي والبرلماني، ومن أجل ذلك لجمت تيار الحركة الجماهيرية المناهضة للشاه وحصرته في إطارات محدودة. ثم إنَّها لم تربط بين النضال ضدّ الاستبداد وضد الإستعمار، ولم تعِ ضرورة الكفاح ضد تبعية النظام، التي كانت تتعمق باستمرار. لذلك رفعت شعار: (نعم للإصلاحات، لا للاستبداد). أي أنَّها أيدت إصلاحات الشاه التي سُميت فيما بعد (الثورة البيضاء)، والتي كانت وليدة سياسيّة التبعية نفسها، ومن أجل توسيع نطاق الاستثمارات الأجنبية في إيران. ثم إنَّ قيادة الجبهة لم تعِ الارتباط الحياتي بين الاستبداد والاستعمار، ولم تعِ حقيقة أنّ الاستعمار، هو السّند الأساسي للاستبداد الداخلي.

لذلك كله، أضاعت قيادة الجبهة فُرصاً كبيرة لتطوير الكفاح الوطني، وذلك من أجل مكاسب أثبتت التجربة أنها لم تكن سوى أوهام. لقد أدى ذلك وأسباب أخرى، إلى أن يستقلَّ تيار بازركان ـ الطالقاني عن الجبهة، ليكوّن (حركة تحرّر إيران) بمباركة وتأييد **مُصدّق** نفسه. ورغم أنَّ (حركة تحرر إيران)، حافظت على تعاونها مع الجبهة الوطنية، وكان لها مُمثلون في قيادة الجبهة (بعد تأكيدات **مُصدِّق** الشخصية على ذلك)، إلا أنّها بلورت وجهها الإسلامي أكثر فأكثر، وتعاونت بشكل وثيق مع **الإمام الخميني** الذي كان قد بدأ يقود تياراً نضالياً داخل المؤسسة الدينية، حيث تصدَّر النضالات الوطنية التي أدت إلى انتفاضة (1963م). وهذه الانتفاضة كانت ثمرة التعاون بين **الإمام**

الخميني و(حركة تحرر إيران)، وبعدها، وعلى أثر إنهاء فترة الانفتاح وعودة القمع البوليسي، تمّ نفي **الإمام الخميني** للخارج، كما اعتقل **بازركان** و**الطالقاني** والقادة الآخرون (لحركة تحرر إيران) وحُوكموا جميعاً.

وهكذا أدّت المذابح التي انتهت بها فترة الانفتاح السياسي، واعتقال قادة «حركة تحرر إيران» وكوادرها وإبعاد **الإمام الخميني**، إلى انحسار الكفاح الوطني لفترة طويلة.

إنَّ الغاية من هذا العرض المختصر لتاريخ إيران الحديث والمعاصر هو وضع **علي شريعتي** وجهوده في إطاره التاريخي، وهو مفيد أيضاً في فهم بعض أطروحاته المتعلقة بالحركة الإسلاميّة والمؤسسة الدينية في إيران.

عَصْرُ علي شريعتي

شهدت الستينات من القرن الماضي (وهي الفترة التي شهدت بروز دور **شريعتي**)، تحوّلات هامة في الوضع السياسي بإيران، وفي مسيرة الحركة الوطنية الإيرانية. ففي أوائل الستينات، بدأ **الشاه** عهد (الانفتاح السياسي)، الذي رأى مُنظروه بأنّه ضرورة حيوية لمزيد من الانفتاح على الغرب. فمجموعة السياسات الإصلاحية التي اتبعها **الشاه** في مجال الاقتصاد والمجتمع، استهدفت تعميق تبعية إيران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر فأكثر. لذلك رأى أيضاً مُنظِّرو **الشاه**، بأنَّ هذه السياسة تحتاج إلى مزيد من الليبرالية في الحياة السياسيّة.

لقد كانت تلك الفترة، فترة رَسْملة الريف وإنشاء الشركات الزراعية

الكبرى، وتوسيع الاستثمارات الأجنبية في إيران، وإعطاء حقوق الحصانة للأمريكيين، وتضخيم مُؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة، ورافق ذلك أيضاً إجراءات اجتماعية، شكّلت بمجملها تغييرات هامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإيراني.

وهكذا أصبح النضال ضدّ التبعية، وضدّ التغرب محور النضال الوطني آنذاك، بعد أن بدأ الوعي العام لخطورة تلك السياسة يزداد تبلوراً.

إنَّ ذلك، يُفسر إلى حدّ كبير، تراجع دور الجبهة الوطنية الثانية وسقوط أطروحتها (نعم للإصلاحات، لا للاستبداد)، ويُفسر أيضاً، أحد أهم أسباب النهوض الإسلامي الذي شهدته إيران في بداية الستينات، والذي كان بروز **الإمام الخميني** وتكوين (حركة تحرر إيران) من أهم علاماته.

إنَّ التمسك بالإسلام، كعنوان للأصالة، وسياج يحمي الاستقلالية، وأيديولوجية معبِّئة في الكفاح الوطني المناهض للسيطرة الأجنبية، برز بوضوح خلال تلك الفترة. فكما كان الشاه ـ سائراً على خُطى أبيه **رضا شاه** ـ يعرف خطورة الإسلام في إيران، وضرورة إضعاف مواقعه أو مَسْخه وتشويهه، من أجل تسهيل عملية تغريب إيران، فإنَّ قطاعات هامة من الحركة السياسيّة ومن الجماهير، بدأت هي الأخرى تعي أهمية الإسلام كسلاح مُضاد فعال، وكأفضل إطار لخوض نضالات المرحلة.

ورغم أنَّ النضالات التي خاضها **الإمام الخميني** و(حركة تحرر إيران) (والتي كان محورها النضال ضدّ السيطرة الأجنبية وإصلاحات

الشاه وإعطاء حقوق الحصانة للأجانب و. . .)، قد انتهت إلى انتكاسة مُفجعة في سنة (1963م)، إلاّ أنَّ ذلك لم يكن يعني نهاية دور الحركة الإسلاميّة، بل بدايتها فقط. إذ أنَّ مذبحة (1963م)، أنهت النضال العلني للحركة الإسلاميّة، وأدّت إلى اعتقال ونفي قادتها، إلا أنها أنهت أيضاً أسطورة سياسة الانفتاح، والأوهام التي علقتها تيارات أخرى على تلك السياسة. لكن التمسك بالإسلام وبالتيار الإسلامي ازداد بعد (1963م) ولم يضعف.

مُنذ (1963م)، جمَّد قادة الجبهة الوطنية الثانية نشاطهم السياسي مرّة أخرى، فأوجدوا بذلك ارتباكاً وتشتتاً كبيرين في قواعد الجبهة، وقد ظلّت تنظيمات الجبهة الوطنية في الخارج ـ أوروبا وأمريكا ـ هي الوحيدة التي تنشط، والتي كانت لها مواقفها المتميزة، حتى أثناء تلكُّؤ قيادة الجبهة (1960 ـ 1963م). إلا أنَّ تنظيمات الخارج هذه، توزعت اتجاهاتها ونشاطاتها بعد (1963م). فالقسم الأكبر من الطلبة، اتجهوا نحو مواقف يسارية أو أقرب إلى اليسار، وهُم، وإن ظلُّوا عاملين باسم الجبهة الوطنية في الخارج، إلا أنَّ خطَّهم السياسي، في الواقع، كان قد أصبح غريباً على تراث **مُصدِّق** والجبهة الوطنية، (وكانت هذه التنظيمات قد أعلنت في أواخر السبعينات، تحوّلها فعلاً إلى تنظيمات «شيوعية» وتخلّت عن اسم الجبهة).

أما المؤسسة الدينية، فقد استمرّ الصراع فيها بين اتجاهات مختلفة، كان أهمها اتجاهان: أحدهما يقوده **الإمام الخميني**، ويدعو لتثوير المُؤسسة ولتصدرها للكفاح الوطني المناهض للإستعمار، والإيمان بأنَّ الإسلام هو رسالة دائمة وثورة دائمة، وهو دين سياسة وعبادة، وأنَّ

الكفاح السياسي هو من صُلب واجبات المسلمين ـ ومن باب أولى علماء الدين ـ. أما الاتجاه الآخر، فقد مثّله بعض الفقهاء مثل (**شريعتمداري**)، وكان يدعو إلى الحفاظ على قُدسية المؤسسة الدينية وكرامتها وذلك بعدم توريطها في نزاعات الدنيا وفي الصراعات السياسيّة. إنَّ هذا التيار حاول إبقاء المؤسسة الدينية مُنزوية عن الكفاح السياسي، رغم تحفظاته وانتقاداته للنظام السياسي ولبعض سياسات السلطة، خصوصاً السياسات الاستبدادية، وكان هذا التيار في المؤسسة الدينية، أقرب إلى مواقف الجبهة الوطنية الثانية، رغم أنه لم ينشط، حتى في تلك الحدود، بل حاول تحييد المؤسسة الدينية وعزلها، حتى الشهور الأخيرة قبل انتصار الثورة الإيرانية.

بعد نفي **الإمام الخميني** واعتقال عدد من علماء الدين، تراجع دور الاتجاه الذي مثله، بينما ساد التيار الآخر في المؤسسة الدينية طوال الفترة الممتدة من (1963 إلى 1979م)، أي إلى أن حسمت الحركة الشعبية المعركة لصالح تيار **الإمام الخميني**.

إنَّ الفترة التي نشط فيها **شريعتي** داخل إيران ـ مُنتصف الستينات إلى 1977م ـ كانت فترة تشتّت وانحسار الحركة الساسية المُنظمة، فترة اختمار النهوض الإسلامي، فترة صراع الإيديولوجيات في الحركة السياسيّة. لكن هذه الفترة، لم تكن انحساراً مُطلقاً ولا فراغاً حقيقياً، فهي لم تخلُ من نضالات وطنية منظمة، حيث نشطت منظمات، مثل مُجاهدي الشعب وفدائيي الشعب في العمل المسلح، وإنْ كان ذلك العمل قد اتَّسم بطابع العمليات المحدودة والاغتيالات. كما جرت محاولات عديدة لبناء منظمات سياسيّة سرية. إلا أنَّه يُمكن القول، بأنَّ

أسباباً عديدة، (منها منهج الحركة السياسيّة المُنظمة وطبيعة تكونها وأساليب عملها، وكذلك القمع المُنظم الذي مارسته أجهزة الشاه)، حالت دون تكوّن أية حركة كبيرة منظمة في الستينات وأوائل السبعينات. لذلك جرى التمهيد الأساسي للثورة الأخيرة خارج أُطر التنظيمات السياسيّة التقليدية. أي أنّه جرى أساساً، ضمن وسائل التعبئة والتنظيم والتحريض التي وفرها الإسلام والمراكز الإسلاميّة (مساجد وحسينيات)، وضمن أسلوب تكوّن المؤسسة الدينية (الهيكلية التنظيمية للمرجعية الدينية للشيعة، والمدارس الدينية بشكل خاص).

. . . ولكن، وقبل ذلك كله، كانت عملية التعبئة الفكريّة، والكفاح الذي خاضه **علي شريعتي** وآخرون على صعيد أكثر شمولية، صعيد الإيديولوجيا والفكر، هو الذي مهد فعلاً ـ إلى جانب أسباب أخرى ـ للنهوض الإسلامي المُنظم في ما بعد، وللحركة الشعبية التي ساهمت في الثورة الإسلاميّة.

لقد بدأ **علي شريعتي** حياته السياسة بالإسهام في النهوض الشعبي الذي قاده **مُصدِّق**، ثم كعضو في (حركة المقاومة الوطنية) (1945م)، ثم كعضو في (حركة تحرر إيران) 1961م، ومؤسس لفرعها في أوروبا. لكن دوره الأساسي كان في مجال الفكر، والواقع أنّه انتبه إلى أهمية هذه الناحية في فترة مبكرة، عندما كان يُساهم في نشاطات (مركز نشر الحقائق الإسلاميّة) الذي أسسه والده، وقد نظّم **شريعتي** بنفسه حلقات للدراسة والنقاش في المدرسة الثانوية التي كان يدرس فيها، ثم في الجامعة.

وتُعتبر فترة دراسته في الخارج، ومعايشته لظروف الانتكاسة

والتشتُّت بعد العام 1963م، فترة تبلور أفكاره وتحديد أسلوب عمله، ورغم أنه بدأ حياته السياسيّة ضمن تيار **بازركان** ـ الطالقاني، إلا أنَّ أطروحاته الفكريّة فيما بعد، تجاوزت هذا التيار وآفاقه. فبعد أن درس في فرنسا الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان، واحتكّ بالمدارس الفلسفية الأوروبية وبحركات التحرر العالمية (وخصوصاً الجزائرية)، كوّن منظومة فكريّة متكاملة ووجهة نظر شاملة حول الدين والسياسة وتاريخ الشيعة. ووضع لنفسه رسالة مؤداها، تنقية الدين الإسلامي من شوائب عُهود الانحطاط والتخلف، وجَعْلِه ـ كما كان في الأصل ـ ثورة اجتماعية، لذلك سعى إلى أن يجعل مفهومه للإسلام إطاراً للثورة الإيرانية.

كان **شريعتي** يُريد من خلال العودة إلى أصالة الإسلام، بناء منظومة إيديولوجية وفكريّة كاملة، تشق طريقها كخط ثالث بين الإيديولوجيتين الماركسية والبرجوازية (الليبرالية). لكنه كان يائساً بشكل مُطلق من المؤسسة الدينية القائمة. لذلك استهدف بناء شيء جديد تماماً، شيء ينهض من وسط الشعب وبأيدي جيل الشباب أنفسهم. لهذا كانت مهمته في غاية الصعوبة، وقد اصطدمت حركته بمعارضة بعض رجال الدين الذين رأوا في أطروحاته نوعاً من البدع، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرّة بالتغرّب وأخرى بالعمالة للصهيونية.

عندما قرَّر **شريعتي** العودة إلى إيران في منتصف الستينات والشروعَ بمجهوده الضخم، لم يحاول أبداً بناء حزب سياسي، ولا الدخول في إطارات منظمة. فقد كان واعياً لظروف المرحلة، ومعتقداً بأنَّ نقطة البدء

هي في الإعداد الفكري والإيديولوجي، الذي يجب أن يسبق عملية البناء التنظيمي والممارسة الثورية. رغم هذا، فقد ظل على صلة طيبة مع التجمعات السياسيّة الموجودة.

إنَّ استناد **شريعتي** إلى الإسلام، يتجاوز حدود الالتزام بالدين كإيمان وكمراسم عبادة، ويتجاوز أيضاً كونه يمثل هوية الإنسان المسلم وانتماءه. بل إنّه حاول أن يُنظر لإيديولوجيا إسلاميّة، لمنظور شامل، واثقاً بأنَّ نظرة معينة للعالم، تقود إلى مواقف فكريّة وسياسيّة معينة أيضاً. ففي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبُنى السياسيّة والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الإنسان إلى نظرة صحيحة للعالم، فهي إضافةً إلى انعكاساتها الاجتماعية تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتُهيئ أيضاً الأساس الفكري والنظري لنهوض العالم الإسلامي.

لكن هذه العملية لم تكن مُمكنة دون التصدّي لعملية مراجعة شاملة للتاريخ الإسلامي، وللكثير من المفاهيم والأفكار السائدة عن الإسلام، وهو ما بدأ به **شريعتي** عمله، وهو ما يُميزه أيضاً عن بقية رواد الحركة الإسلاميّة وقادتها. فمنذ بداية تبلور الحركة الإسلاميّة ونهوضها أوائل القرن العشرين، كانت جهود المفكرين والقادة الإسلاميين تدور، إمّا في إطار المؤسسة الدينية وضمن مفاهيمها، أو خارجها وبإقامة نوع من التفاهم معها.

إنَّ فقيهاً ومفكراً مثل (**النائيني**) حاول أن يُثبت أنَّ الدستور الحديث والنظام الديمقراطي لا يتناقض مع الإسلام، بل إنّه تطبيق عملي لمبدأ

الشورى الإسلامي، وقد ظل **النائيني** مُلتزماً بدقة بالأحكام التقليدية للإسلام، مُناوئاً الحُكم الفردي والاستبدادي. لقد خاض **النائيني** المعركة بالأسلحة ذاتها: فعندما ادّعى بعض أنصار الاستبداد من كبار علماء الدين، بأنّهم شاهدوا في أحلامهم ولِّي العصر **(الإمام المهدي** الغائب لدى الشيعة)، وأنه قد استشاط غضباً من الفوضى التي تعم البلاد، ومن محاولات البعض تدوين دُستور وسَنَّ قوانين، نشر هو الآخر أنه رأى الإمام الغائب في الحُلم وكان راضياً عن وجود مجلس منتخب ودستور منسجم مع شرائع الإسلام، . . . إلخ.

لقد حاول تيار حركة تحرّر إيران (أي **بازركان والطالقاني**)، التحرر من العمل في إطار المؤسسة الدينية، وذلك بالعمل خارجها وبناء حزب سياسي، يهتدي بالإسلام ولكنه لا يلتزم بالضرورة بتفسير إسلامي معين للبرنامج وأسلوب العمل و. . . ، هكذا، احتفظ هذا التيار باحترام كبير للمؤسسة الدينية وللمرجعية بشكل خاص، دون أن يحاول الدخول معها في صراع فكري أو سياسي، وكان كل ما يتمناه هذا التيار، هو بركة المرجعية وتأييدها للنضالات السياسيّة.

أما **شريعتي**، فقد كانت وقفته الأولى مع المؤسسة الدينية، ومع أفكار ومفاهيم سائدة فيها. إذ حاول بلورة إسلام لا يتعارض مع بعض البُنى والمفاهيم التقليدية للمؤسسة.

من جهة أخرى كان **شريعتي** يختلف عمّن سبقوه من أدعياء التجديد والإصلاح الديني، رغم أن بعض كبار علماء الدين حاولوا تصوير **شريعتي** كواحد من أولئك. ففي عهد **رضا شاه**، برزت محاولات عديدة تحت واجهة تجديد الدين وتكييفه مع متطلبات العصر. إذ حاول

كتّاب مثل: **أحمد كسروي** و**شريعت سنكلجي** وآخرين، مراجعة الدين الإسلامي وتغيير أحكامه ومفاهيمه، بحيث تنسجم مع ضرورات (عَصْرنة) إيران وتحديثها على الطريقة الغربية. فباسم مُحاربة الخرافات، جرت حملة شعواء على الدين والإيمان الديني، وكانت سلطات **رضا شاه** في الثلاثينات، تُشجع هذه الحملة التي استهدفت:

أ ـ تطويع الدين وإخضاعه للسلطة السياسيّة، وجعل المؤسسة الدينية جزءاً من جهاز الدولة.

ب ـ إلغاء فكرة الثورة على الظالم من مبادئ الشيعة.

ج ـ إضعاف الشعور بالانتماء للإسلام والأمة الإسلاميّة، وذلك لإفساح المجال أمام بروز الروح القومية الفارسية التي شجّعها **رضا شاه**، وكذلك أمام تغلغل القيم والمفاهيم الغربية.

لكن تلك المحاولات التنقيحية فشلت في الحصول على قاعدة شعبية، وقد انعزل رُوادها، بينما ازداد تمسك الناس بالدين الذي ظلّ أقوى بما لا يُقاس من البدائل المطروحة (البدع الدينية التي سُميت مراجعة وتحديث، الثقافة الغربية، الروح القومية الفارسية، . . .).

أما **علي شريعتي** فلم يأتِ ببديل خارجي ولم يُناطح الدين، بل انتقد مفهوماً مُعيناً عن الدين، مناضلاً من أجل إعادته إلى أصوله الحقيقية، وكان يدعو الناس بقوة إلى الإيمان ويُبشر بالإسلام، وقد استهدف من محاولاته: إخراج الدين من صومعة الانعزال، وجعله من جديد، دين الحياة والكفاح الاجتماعي، ثم التركيز على الممارسة والدّور الاجتماعي ـ السياسي للدين، بدل التركيز على الجانب الروحي ومراسم العبادة، كذلك مُحاربة الجهود الرامية إلى التوفيق بين الإسلام وسلطة اللاعدل

والمساواة، وأيضاً الدعوة إلى الثورة السياسيّة والاجتماعية كأفضل تعبير عن الإيمان والالتزام بمبادئ الإسلام، وأخيراً تصفية الإسلام من الخرافات والبدع، وصيانته في الوقت نفسه من التغرب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسيّة والاقتصادية والثقافية والاخلاقية.

إنّ **شريعتي** نفسه يُقيّم جهوده وكأنها بداية من الصفر، أو كأنها أمل بشيء جديد، بعد اليأس الكامل من الوضع القائم، بل كان يشعر بأنّه مَدْعُو لأداء رسالة عظيمة في تاريخ إيران، وقد تصدّى لعبء هذه المهمّة بشعور عميق بالمسؤولية.

لقد نجح **شريعتي** إلى حدّ كبير في أداء دوره، أي في تعبئة جيش من المناضلين من أجل الاستقلال والعدالة الاجتماعية والحرية. جيش مُقاتل ومؤمن بالثورة، لا جيشاً مُسالماً من (المُؤمنين الصالحين) يتركون شؤون الدنيا (لأصحابها) ويتفرغون لضمان الآخرة...

عودة إلى الذات

إنْصبّت جهود **علي شريعتي**، كمناضل وعالم اجتماع، على النقد الحضاري للذات في دعوته إلى حركة إصلاحية دينية شبيهة بالاصلاح البروتستانتي («البروتستانتية الشيعية» على حدِّ تعبيره).

وقد تأثر **شريعتي** في أطروحة العودة إلى الذات بالاتجاهات الراديكالية في العالم الثالث، ومنها أطروحة **فرانز فانون** وعمر **أوزغان**، الداعية في زمان الثورة الجزائرية إلى محور الاستعمار والاستقلال السياسي والثقافي عن الغرب الاستعماري.

كما تبنَّى أفكار **ماكس فيبر** (السوسيولوجية التاريخيّة) في تأكيدها على الدور الثقافي للأديان (لا سيما كتاب «البروتستانتية وروح الرأسمالية») وما تنطوي عليه من الإحياء الديني، الذي يُحوِّل الدين أخلاقية ومناقبية دينية تقوم على العقد والوعد والعهد، واعتبار العمل عيار القيمة والمعنى، وما تنطوي عليه من نزعة قدري إيجابية ـ مقابل النزعة الجبرية الكاثوليكية ـ والسلفية بصفة عامة.

وقد انتقد **شريعتي** التفسير الماركسي ـ الخطّي للتاريخ والمجتمع

والفكر، واستخدم منهج علم الاجتماع التاريخي دون أن يُعادي الماركسية والاشتراكيّة ـ الديمقراطية (الروحانية)، بل كانت مفاهيمه مساواتية اشتراكية، بصياغة إسلاميّة، ترتبط بتراث المستضعفين في تاريخ الإسلام، **كأبي ذر الغفاري**، **وعمار بن ياسر**، **وسلمان الفارسي**، ناهيك عن إعجابه الفائق **بالرسول محمد**(ص) **والإمام علي** (عليه السلام) واستلهامه لسيرتهما، وسيرة آل البيت (ع).

يرى **شريعتي** في الدفقة الروحية élan spirituel التي تُنتجها «العودة إلى الذات» نوعاً من الإعجاز الذي يجعل من الوعي محركاً للتاريخ والمجتمع والتاريخ، يعكس المفهوم المادي الذي يجعل من المادة محركاً للفكر والوعي المنعكس على المادة.

وتلك ظاهرة لم يستطع علماء الاجتماع الوضعيين فهمها ـ ما خلا **ماكس فيبر** ـ فالمجتمعات الراكدة، «الآسيوية»، أو الثالثية (العالم ثالثية) أحدث فيها الدين (الجزائر) أو لاهوت التحرير (أميركا اللاتينية) ـ ناهيك عن إيران ـ نهضة روحية ـ سياسيّة قلبت الأمور رأساً على عقب ضد الاستعمار (الخارجي) والاستعمار (الداخلي) وتبدل حال المثقفين «الغرباء» ـ المحليين والعفويين ـ غير «المغتربين» ولا السلفيين ـ فباتوا لا يستطيعون اعتناق الإيديولوجيات السائدة، فيهاجرون إلى الذات، في حركة من الوعي المستقل، المقترن بالإيمان والأصالة.

كان **أرنست رينان**، المفكر الإنسانوي، يرى أنَّ الغرب هو جنس «أرباب العمل» وأنَّ الشرق هم جنس العمال (الفعلة) ولذا فإنَّ الطبيعة تستكثر الفعلة وتُقلل (تستنخب) أرباب العمل. كما رأى «**زيجفريد**» أنَّ للغربي عقلاً صناعياً وإدارياً خلاقاً للحضارة بينما الشرقي ذو عقل

عاطفي «متوسط» عاجز عن الفكر والنظام والاستنتاج (المنطقي).

ويذهب **موريس توريز**، رئيس الحزب الشيوعي الفرنسي، في الخمسينيات من القرن العشرين، إلى القول بأنَّ الجزائريين والأفارقة ليسوا شعوباً، بل هم شعوب ـ قيد ـ التكوين، ولا بُد من الاستعمار حتى يصيروا في أحضانه شعوباً متحضرة. كيف حدث إذن في هذه الشعوب «التي ليس لها حق الحديث، ما خلا ما يُوضع في أفواهها من كلمات آتية من مصنفات لندن وباريس وامستردام ـ على حد قول **سارتر**» أن تمتلك الوعي بالذات، والثورة على الآخرين؟ ـ كما حدث في الجزائر وأفريقيا ـ وكيف يتسنَّى للمعذبين في الأرض أن يكونوا سادة مصيرهم وخيارهم؟

رداً على مثل هذا السؤال يرى **شريعتي** في «العودة إلى الذات» المعجزة، والنموذج لكل أولئك الخارجين على القوالب القديمة، والمستوردة، الذين يريدون أن يتخلصوا ويتملصوا من هذه القوالب، في مجتمع لا ملاذ له ولا قاعدة، كي يستردوا قيمهمن ويعيشوا حياتهم، ويتنفسوا هواء بلادهم بحرية ـ وفي ـ حرية، ويعيشوا ويموتوا على أساس وعيهم وهويتهم وإيمانهم، ويبكون ويضحكون بلغتهم لغة الكينونة المتأصلة فيهم بمنأى عن التبعية والاتباع.

كيف تنطرح قضية «العودة إلى الذات» في فكر **شريعتي**، يقول: أريد أن أطرح قضية أساسية مطروحة الآن بين المفكرين، بين مفكري آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وقد طُرحت أخيراً في إيران وهي قضية «العودة إلى الذات» وفي البداية ينبغي أن أوضح أنني إن كُنت أنطلق من الدين وأنطلق من الإسلام، فإن منطلقي إسلام مُعدل أو إصلاحي (لحقه

الإصلاح) وأعيد فيه النظر بوعي مرتكز على حركة نهضة إسلاميّة[1].

إلى من يتوجه **شريعتي** في الدعوة إلى العودة إلى الذات؟ يرى **شريعتي** أنَّ المفكرين الذين لا يعتقدون بالدين هم الذين يُنصتون إلى هذه الدعوة ـ ظاهراً ـ، لكنها في الحقيقة دعوة موجهة إلى كل مفكر مُستنير وذي وعي مستقل يريد أن يؤدي خدمة لوطنه ومجتمعه، ويحس برسالته الفكريّة تجاه جيله وعصره. أما المنطلق الديني فهو من نوع يستطيع معه حتى المفكر العلماني أن يأتي وينطلق فيه (مع المثقف الإسلامي) مع الفرق أنَّ موقف الاسلامي (وهو موقف علي شريعتي) يُعد إيماناً ومسؤولية اجتماعية، بينما يشترك العلماني مع الإسلامي من موقع المسؤولية الاجتماعية فحسب[2].

وهنا يبرز عند **شريعتي** التوجه التعددي، القائم على الحق بالاختلاف والاعتراف بين الإيديولوجيات الدينية والدنيوية، على حدٍّ سواء، على أن تكون نقطة الارتكاز: التاريخ والثقافة والهوية، واللغة المحلية.

ولا يجد **شريعتي** أنَّ شعار «العودة إلى الذات» شعار ديني الطابع بالضرورة، بدليل أنَّ أكثر المفكرين التقدميين العلمانيين من أمثال **إيما سيزار، وفرانز فانون، وجوليوس نيريري وجومو كينياتا، وجلال آل أحمد** في إيران هم الذين طرحوا هذه القضية، وهم من القادة المعادين للاستعمار. ويجد أنَّ المفكر الديني ـ أمثاله ـ مشترك في المسؤولية مع المفكر العلماني في العودة إلى ثقافة الذات والذاتية.

---

(1) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، دار الأمير ـ بيروت 1428هـ/ 2007م، الطبعة الثانية، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

وهو يرى بأنَّ العودة إلى الثقافة الإسلاميّة والإيديولوجية الإسلاميّة ليس عودة إلى الإسلام كتقليد وراثي، أو نظام عقائدي وروحاني جاف، بل كإيديولوجية بعث وإحياء ونهضة، والتجديد «**كالمسيح**(ع) الذي يُصلب (يبعث) من جديد» بحسب رواية كازنتزاكي، أو **الحسين**(ع) الذي يُبعث ويحيا من جديد.

في ردِّه على الأُزعومات الغربية، وأزعومة **موريس توريز** الذي يعتبر الجزائر شعباً في طور التكوين، يرى **شريعتي** أنَّ الغرب لم يكن لديه، إبان الحضارة الإسلاميّة الوسيطة، سوى «أغاني رولان» وأمثالها من الأغاني الشعبية للقوافل المسيحية المتجهة إلى بيت المقدس (الحج).

ويرى **شريعتي** أنه ثمة ترادف ما بين كلمة culture الفرنسية وكلمة «زراعة». ولذا عمد الاستعمار إلى الاقتصار على الزراعات الأحادية في المستعمرات (كالكروم في الجزائر التي تُستخدم في تقطير الخمور ـ بالرغم من كون الشعب الجزائري مسلم الهوية لا يشرب الخمر ـ وحكمت هذه الزراعات على الشعوب بالتبعية لمنطق السوق الرأسمالية.

كما شجَّع الغرب اقتصاديات الاستهلاك، بحيث صار استهلاك المنتجات الغربية، الصناعية، والتجارية، معياراً للتحضر والحضارة، وبات على شعوب العالم أن يعتقدوا بأنَّ ثقافتهم المحلية وشخصيتهم المحلية بلا قيمة ولا مفهوم، وأنهم لا يستطيعون بناء حضارة أو إقامة ثقافة وأنَّ عليهم من أجل أن يكونوا متحضرين أن يقبلوا أدوات الغرب وأنماطه وقيمه التي لم يشاركوا فيها.

وهكذا أصبحت الأمهات اللواتي أنجبن أمثال **ستارخان** في إيران غير متحضرات (و**ستارخان** بطل من أبطال الحركة الدستورية (1905 ـ

1911) تصدى للقوات الروسية في تبريز وقاومها عسكرياً، وزحف بقواته إلى طهران لإنقاذ الدستوريين). كما حلَّ محل الشاب الإفريقي الذي كان يفخر بجواده وكلبه وغنمه قبل الدخول في «مجتمع الاستهلاك» الرأسمالي سيارة بدل الجواد والتي لا يملكها إلا وُجهاء القبيلة.

وبات على الصيني والياباني والإيراني والعربي والتركي والأسود والأبيض أن يتحولوا جميعاً مستهلكين، وعلى القيم والمفاخر الأخرى لهذه الأمم أن تُمحى، بنوع من إخلاء الذات من مكنونات ذاتها.

يُفسر **شريعتي** هذه الحالة الحضارية ـ النفسانية بالغرق ما بين الأنا الأصلية ـ الأصيلة ـ والوجود الزائف وهو الوجود الغراري (التشبه بالآخرين والحياة على غرار الآخرين وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم) والوجود الحقيقي برأيه هو الوجود الذي تصنعه الثقافة ويخلقه التاريخ المشترك والحضارة والفنون الاجتماعية.

ويُميز الدكتور **شريعتي**، كمتفلسف أصيل، بين الانطراح في الوجود Dirlection وهو الوجود الطبيعي، الوجود الحقيقي الذي يُعطيه الإنسان المعنى والماهية والقيمة، ويرى بأنَّ الشخصية الثقافية الخاصة بالإنسان تقوم على الاستقلال والإبداع والإنتاج، أما الوجود على غرار الآخرين فهو وجود مجازي، بناء على النظرة الوجودية للإنسان التي اختطتها وجودية **هيدجر** و**سارتر** و**ياسبرز**. ويقول **شريعتي** إنَّ الوجود البدائي الذي يوج عند الجميع هو الوجود المجازي، أما الوجود الأصيل فهو الوجود الذي تصنعه اثقافة ويخلقه التاريخ. وهذا هو الوجود الحقيقي والواقعي والإنساني عند الإنسان. فالوجود المجازي هو الوجود الذي كان في فترة العمر المكتوب في بطاقة الهوية (ثلاثون سنة أو أربعون سنة)

أما الوجود الحقيقي أو الأصيل فهو الوجود الذي يتبلور في طول التاريخ وتكوين الثقافة وإبداع الفن وصناعة الحضارة. والوجود الحقيقي من صنع الإنسان نفسه، وعن طريق العوامل الثقافية والتاريخيّة لذاته، وشخصيته التي تربى عليها.

وبُناء على ذلك يرى **شريعتي** أنه ما لم تصل الأمة إلى مستوى الإنتاج المعنوي والفكري والثقافي فإنها لن تستطيع أن تصل إلى مستوى الانتاج الاقتصادي، لأن المجتمع هو المجتمع الذي يفكر بنفسه ويخلق بنفسه مُثله وذهنيته وقيمه وفنونه ومعتقداته وإيمانه ووعيه الديني وآرائه التاريخيّة والاجتماعية ونظامه الطبقي واتجاهاته الجماعية[1].

يُخرج الغرب كل البشر من قواعدهم الذاتية والثقافية، ويُفرغهم من قدرتهم وطاقتهم، بحيث يُصبحون أذلاء، مُقلدين، تابعين، مُستهلكين، وعندها ينطرح سؤال العودة إلى الذات، ولكن أي ذات؟ يقول **شريعتي**: حين تقول إيما سيزار أو أقول أنا في إيران أو يقول فرانز فانون في جُزر الأنتيل العودة إلى الذات فإننا نفترق عن بعضنا، لأننا إذا أخلينا من ذواتنا كما يقول ياسبرز (تصبح) ثلاثة من المتأوربين المتعلمين في فرنسا، وكل منّا في هذه الناحية يشبه الآخر، لأننا كلنا مرتبطون بهذا الغرب، مُقلدين له، متشبهين به[2].

كما أنَّ قضية «العودة إلى الذات» طُرحت بصور مختلفة، ففي أفريقيا طرحت قضية الثقافة بصور متفاوتة. ذلك أنَّ الغربي تحدث مع المسلمين والإيرانيين الشرقيين بأسلوب وتحدث مع **إيما سيزار** السوداء

---

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

الإفريقية بأسلوب آخر. فهو يخاطب الجنس الأسود بالقول إنَّ عقلك ليس متحضراً فالأجناس في الدنيا صنفان: جنس صانع للحضارة وجنس غير صانع للحضارة، والجنس الذي لا يصنع الحضارة يُستغل لخدمة الجنس صانع الحضارة. الغربي يقول للأفريقي لست صاحب حضارة وماضٍ، كنت دائماً عبداً، عبداً للغرب والمصريين والآن أنت عبد للأوروبي. لكنه يقول للمصري «أنت فرعوني» صاحب حضارة وقد يذكره بمذهبه ـ بصورة تجزيئية على طريقة هنري كوربان ـ ليفصل «إيران الشيعية» عن العالم العربي «السني»!

وحين يُعيد الغرب الاعتبار للفيلسوف **صدر الدين الشيرازي** لا تركز مراكز أبحاثه الجامعية على أطروحاته الوجودية الفذّة، التي سبقت **كيركجارد** و**هيدجر** و**سارتر** في التأكيد عليها كنظرية «الوجود ـ ههنا» (الدازين عند **هيدجر**) وأسبقية الوجود على الماهية (أطروحة **سارتر** المركزية) ومبدأ الحركة الجوهرية (التي تقوم عليها نظريات الكوانتا الحديثة) وإنما تركز على فلسفته الإشراقية الغيبية. وكأن الشرق هو شرق الغيب والغيبيات، والغرب غرب الوجود والوجودية ـ في ـ العالم!؟

تخلق سيكولوجية التشبه والمحاكاة حالات من المسخ الحضاري، فيعتد الإفريقي بكونه قبلياً (ثقافة الزنوجة) بالرغم من أنَّ ماضي الإفريقي ليس ماضياً يبعث على الفخر في حين يتظاهر الإيراني والمصري والعربي بالتفرنج على طريقة الباجاوات والخواجات في نوع من «عقدة الدونية» بإزاء استعلاء الآخر على الإنسان المحلي فيرفض تراثه وهويته (ماهيته).

لماذا هذه الذات (المحلية) قبيحة أمام عيوننا ـ يتساءل **شريعتي** بحيث أن كل من ينتسب إلى ثقافتنا وديننا كعقيدة وحتى في صورة

تخصص علمي يُتهم من قبل «القوى التقدمية» ـ حتى لو كان شخصية **كأبي ذر الغفاري** ـ بعبادة الماضي، لكن إذا جاء هذا الشخص نفسه وترجم أغاني «بليتس» البغي اليونانية إلى الشعر الفارسي لقُدّم كشخصية عصرية وتقدمية ومُستنيرة؟

لماذا يتظاهر المفكر الذي يعتبر نفسه صاحب رسالة ومسؤولية بقراءة **بيكيت** ـ صاحب مسرحية «انتظار غودو» و«فلسفة الصمت»! في حين أن **بيكيت** ليس سوى «بوق عليشاه» (أي الدرويش الذي لا يَعي ما يقول) ولا يعدو فكره مجرد الشقشقة أو التخريف؟ وحتى إذا كان **بيكيت** يعبّر في مسرحيته عن حالة أزمة (أزمة الخواء واللامعنى في الغرب) في علاقة مسرحيته بوضعية الإنسان العربي والايراني؟ هل يعيش هؤلاء حالات السأم، والملل، والخواء والغثيان والعبث في عصر ما بعد الحداثة؟!

إلى أي ذات ينبغي أن نعود ـ يتساءل **شريعتي** ـ إلى الذات الممسوخة؟ هل نغرق في مفهوم مُطلق يسمى «الإنسانية» فيما يتحدث الفلاسفة الغربيون عن «موت الإنسان»! أي الإنسان العام، الذي لا هوية ولا ماهية حسيّة له؟ إن الإنسانية ـ والحال هذه ـ تعني بنظر **شريعتي** اشتراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي اشتراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الرأسمالي[1].

هل العودة إلى الذات عودة فولكلورية، هل هي عودة إلى متاحف التاريخ الإخمينية والزرادشتية والمانوية «القومية» لتأكيد «الذات الضائعة»، كلا!

---

(1) المصدر نفسه، ص 44.

وهل الذات ذات دينية، إسلاميّة، وأي مذهب؟ أهو المذهب الشيعي؟ وهل هو المذهب الصفوي أم العلوي؟ رداً على كل ذلك يرى **شريعتي** بأنَّ الذات الإسلاميّة هي الذات المقصودة، ولكنها، ليست بصورة شعائر تقليدية وطقوسية، وإنما بصورة إيديولوجية، علمية، وإيمانية واعية يقوم بواسطتها المفكر بمعجزة **بروميتيوس** الذي أخذ الشعلة من الآلهة وحملها على الأرض بجدارة واقتدار ومسؤولية. . .

على الصعيد الفكري، يرى **شريعتي** أنَّ «السلفيين» و«التقدميين» على حدّ سواء، أضاعوا أعظم الفرص في عصر صعود حركات التحرر في العالم في «جعجعة بلا طحن» وتشاحن يُشبه الخلاف حول «جنس الملائكة»: وفي تلك السنوات التي اغتنمت فيها كل الأمم الأسيرة الفرصة ـ في مرحلة محور الاستعمار décolonisation، حيث قام أهل الفكر بإيقاظ أممهم وأقاموا قواعد وحدتهم الاجتماعية على أساس إدراك الذات والتفاهم القومي وإحياء روح النقد، وجاهدوا من أجل الامتزاج بوجدان مجتمعهم، والتركيز على شخصيتهم القومية، وتعبئة القوى المعنوية وإحياء العناصر الثورية والإيجابية في دينهم، وهيّأوا الأرضية لحركة مضادة للاستعمار، وانتفاضة بثورة اجتماعية عميقة الجذور. أما في إيران فقد خاض «الرجعيون» و«العصريون» على حد سواء حروباً لا طائل منها ولا هوادة فيها إما دفاعاً عن «قشور الدين» أو عن «أيديولوجيا» فكريّة منفصلة عن الواقع والمجتمع المحلّي من جهة ثانية.

وفي الوقت الذي كانت فيه الحرب الطبقية والتحررية والعمالية والكفاح ضد الرأسمالية مشتعلة في أوروبا الغربية والوسطى وانكلترا، في الدعوة إلى مجتمع إنساني حُر يتمتع بالمساواة والاشتراكيّة والنقابية،

وكانت تَصْدُر في أثنائه كتُبُ من قبيل «المَلَكِيَّة سرقة» و«فلسفة البؤس» (برودون) وكان عدد من أئمة الزمان «المهديين المنتظرين» يظهر في كل دولة إسلاميّة، وفي إيران ظهر اثنان منهم بينهما 20 سنة، ادّعى الثاني منهما النبوة والألوهية.

كما حَمي في تلك الآونة وطيس البحث حول خلافة **ميرزا علي محمد** وقامت الحرب بين «الأزلية» و«البهائية» حول مسألة الإمامة وحول مسألة «باب المهدي المنتظر» وبشارته ببعثة ميرزا (**حسين علي بهاء**) وإدغام الإمامة والنبوة والألوهية (الشيخ **أحمد الأحسائي**) صاحب «جوامع الكلم» و«شرح الزيارة» الذي كُفر (من الفقهاء الإثني عشرية لآرائه حول الإمامة).

وفي مكان آخر ظهرت كتب أخرى بعنوان «بحار الأنوار» (موسوعة فقهية تاريخية للشيعة الإثني عشرية ألفها ملا **محمد باقر المجلسي** المتوفي سنة 1110هـ والتي جمع فيها كل ما وصل و«ما لم يصل إليه» من أخبار عن الشيعة الإثني عشرية، من أجل اكتشاف علائم ظهور الإمام **المهدي**(عج) وخصائصه من أجل مطابقتها على مُدعي المهدية، ثم الصراع بين قوى الفقهاء والصوفية، واشتعال الحرب بين البابية والبهائية (المقصود هنا قيام ميرزا **علي محمد الباب** بادعاء الإمامة ثم تفرّع البابية من بعده إلى «أزلية» و«بهائية»، وتطور الأخيرة إلى بهائية محدثة بعد هجرتها إلى عكا وسقوطها في براثن الصهيونية والماسونية، باسم وحدة الأديان والدعوة إلى لمحبة والسلام.

وفي العالم الإسلامي بينما كانت حركة اليقظة الإسلاميّة بزعامة **جمال الدين الأفغاني** تتقدم على جبهتين: جبهة سياسيّة وجبهة ثقافية،

وكان الوعي التقدمي الإسلامي المضاد للاستعمار يُعبئ قوى واسعة كان بعض المتظاهرين بالتدين يكتفون من الدين بالسيطرة على المدارس القديمة، وقراءة العزاء للعزاء فحسب مجرداً عن أي بعدٍ اجتماعي. كما ويقدسون إطلاق اللحى ويرون حصر العلم والمعرفة في كتاب «خلاصة الحساب» للشيخ **البهائي**، والاكتفاء من العلم بالفقه المتعارف بعيداً عن علوم العصر ومعارفه.

أما «المصلحون التقدميون»! من جهة أخرى فقد قاموا بحركة «مهدوية» مضادة من قبيل تدوين قرآن و«**رجاوند بنياد**» وهو من كتب إيران قبل الإسلام، وكتابة المؤلفات في دحض **الإمام جعفر الصادق**، وإلقاء تبعة الانحطاط على «جيد معشوقة الشاعر **حافظ الشيرازي**» واعتبار شعر **سعدي الشيرازي** و«مثنوي» **جلال الدين الرومي** السبب الرئيسي في سوء أحوال الناس واستغلالهم، وإقامة احتفالات حرق الكتب، وتحديد مبادئ الحرية القومية والرقي الاجتماعي بتغيير الخط وإحلال الخط اللاتيني محل الخط العربي، وإجازة يوم الأحد محل يوم الجمعة، وإدانة الألفاظ العربية ومقاطعة التلفظ بها، ومنع التلفظ بالكلمات ذات الجذور العربية باعتبارها غير «آرية» وهكذا تُقلب «شيرين» إلى «شلب» و«عنصر» إلى «آخشيجان» ومستقيم إلى «سيخكى» ودائرة إلى «گردگى» ومنطق إلى «منتر» إلخ. .

وفي هذه البيئة الراكدة التي كان الاستعمار يصارع فيها من أجل فرض أنماط حياته الفردية والاجتماعية عليها يطرح «التقدميون» أمثال **تقي زادة وملكم خان** الدعوة التفرنجية: «فلنصبح أوروبيين من قمة الرأس غلى أخمص القدم»!

وبالمقابل كان الجناح الآخر المفكر المستنير، من الثوريين السياسيين يُدركون أنَّ لعبة العصرنة والرُّقي غير صناعة الحضارة وأنَّ التحضر الحقيقي يعني القضاء على الاستعمار. وكان أعضاء هذا الجناح يعلمون أن طريق النجاح والفلاح ليس بإقامة التكايا أو «مجالس العزاء» وإقامة التمثيليات التي تصور مصائب آل البيت(ع) فحسب كما يقول أشباه المتدينين السلفيين (رغم رمزية هذه المراسم) ولا بمتابعة الألاعيب الأوروبية والمظاهر التي يقوم بها أشباه المتحضرين العصريين، لكن ـ بالمقابل ـ فإنَّ هؤلاء اليساريون المعادون للاستعمار والإمبريالية عندما بدأوا النضال لدعوة الناس ضد الخانات كان أول ما فعلوه أن أمسكوا بخناق الله (. . .) واقتصرت دعواتهم على إثبات عدم وجود الله، على أساس أنَّ العلم لا يعترف بالروح، ومن ثم أمسكوا بتلابيب الرسول والإمام والقرآن و**علي والحسين** (. . .) ثم القومية والأخلاق ورأوا أنَّ الدين «جاهلية قومية» وهو نتيجة لجهل البشر بالمادية، والعلم، ورأى هؤلاء أنَّ «الدين باطل» و«الإسلام والقيامة ضلالة» و«الإسلام من صُنع العرب» فماذا كانت النتيجة؟

أصدر القوم على هذه الجماعة وأفكارها حكماً بائناً: هؤلاء أناس بلا دين، أعداء الله والوطن والدين والأخلاق والقيم الروحية وكل المقدسات والتقاليد والمفاخر ومخربو الأحكام والعقائد وأعداء الله والقيام والعرض والشرف والناس جميعاً والأشياء كلها، وفسروا كلمة «كمونيست» أي شيوعي بأنها تعني «لا إله»[1].

---

(1) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص71.

وهكذا كان من أمر هؤلاء «الأشاوس»! الذين جاهدوا لإزاحة الخان من القرية! ومن بين مائة ألف أو يزيد من أنواع المجلات التي نشروها بالفارسية لا نجد ترجمة لكتاب «رأس المال». ومن هنا، لم يبق في أذهان عوام الناس عنهم إلا ذكرى لحفنة من الملحدين، أعداء الله. ولا يزال هؤلاء المفكرون يجترون تلك المقولات «الجدلية» و«المادية» ودلائل دحض الدين، ومبدئية (أولية) الاقتصاد (العامل الاقتصادي) والبنية التحتية والبنية الفوقية إلخ.. أما في ما يختص بالقضايا الأساسية والمباشرة من قبيل كيفية إقامة المجتمع اللاطبقي، والفرق بين الاشتراكيّة ورأسمالية الدولة والإنسان الكامل، والفرق بين النقابية والاشتراكيّة، والطرق الممكنة للوصول إلى الاشتراكيّة، والاغتراب في نظام الرأسمالية الصناعية فهم لا يعلمون منها شيئاً وربما لم يسمعوا بأسمائها[1].

المجتمع والتاريخ:

يرى **شريعتي** بأنَّ لكل مجتمع «لاشعور» هو غير «الوجدان الجماعي» الذي يتحدث عنه **غوستاف يونغ** بمعنى كلي (أرشيتيب) أو **دوركهايم** (البناء الاجتماعي) ويرى أنه من الأدق استخدام كلمة جماعة بدلاً من المجتمع كتجمع أفراد، وهو يجد أن العوامل التي صنعت شخصية الجماعة ليست إلا الطبيعة والعرق والاقتصاد والشكل الطبقي والجماعي والنظام السياسي والدين واللغة والفن وأصول الإنتاج والتاريخ، وفي الوقت نفسه كل عامل من هذه العامل لا وجود له في حدٍّ ذاته منفصلاً عن بقية العوامل[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

ما هو موقعنا من التاريخ؟ يميل **شريعتي** إلى موقف **كارليل** باعتبار التاريخ من صُنع إرادة الأبطال التاريخيين ـ كما ينظر إلى المجتمع ـ لا كوجود مستقل وحقيقة واقعية ـ بل كتجمع من الأفراد، ويعتقد بأنَّ المجتمع مجرد إسم أو مفهوم أو أمر مجرد، أو كما يقول عالم الاجتماع **جورفيتش** ـ أستاذ **شريعتي** في السوربون ـ لا يوجد ثمة مجتمع بل مجتمعات.

نهاية المادية:

وبناء على ذلك يُفند **شريعتي** النظرة الماركسية الحتمي التاريخيّة للمجتمعات، ذات البنية الاقتصادية التحتية، المحددة للبنية الفوقية في صراع الطبقات أو يُبيّن أنَّ الرأسمالية قادرة على تجديد نفسها، فيما يتحول الاستعمار الخارجي إلى أساس وأُس العلاقة بين المركز والمحيط الرأسمالي، على عكس الأطروحة الكلاسيكية الماركسية، ويُعد الاستعمار بمثابة البنية التحتية للمجتمع وليس الاقتصاد. كما يرفض اعتبار الدين «أفيون الشعوب» وإنّما المادة المحركة المضادة للاستعمار (من الدول الإسلاميّة في الجزائر وحركة اليقظة الإسلاميّة، وحركة **ماكاريوس** في قُبرص، حتى لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية) لا سيما بعد اهتزاز الأسس العلمية للمادية، مع ظهور نظرية النسبية **لأينشتاين** وقانون «اللايقين» incertitude عند **هاينزبرغ** في الفيزياء، وحساب الاحتمالات أو اللاإحتمالية، التي تبيّن بمقتضاها أن المادة عبارة عن حزمة تموُّجية ondulaire من الطاقة، وليس مجرد مادة جامدة ميكانيكية.

وترافق هذه الاكتشافات مع صعود الوجودية، كفلسفة ميتافيزيقية حديثة، والعودة إلى الذات، وهو أُس وأساس الفلسفة الوجودية، وكذلك الميل إلى الاستبطان (علم النفس) في الحركات الفلسفية والأدبية والفنية في العالم، الأمر الذي عزّز الحاجة إلى الروحانية، ليس في الغرب فحسب، بل في المجتمع الشيوعي نفسه.

كما عادت القومية ـ سياسياً، إلى الحياة، ليس في العالم الثالث فقط، مع صعود حركات التحرر العالمية، بل في «المعسكر الاشتراكي» نفسه (المذابح في المجر وإعدام رئيس وزرائها إيمري ناجي، وغزو المجر عسكرياً واحتلال برلمانهان ثم غزو تشيكوسلوفاكيا عسكرياً) لا بل تقدمت القومية على الماركسية الشيوعية في إفريقيا والبلدان العربية وأميركا اللاتينية في الحروب التحررية، بعد الحرب العالمية الثانية.

المُفكر والمثقف:

من هو المفكر الحقيقي والحال هذه؟

إنَّ الفرق بين المفكر اليساري والمفكر الرجعي ليس في أن هذا يُقلد القدماء من المسلمين (أهل التقليد) وليس بين ذاك الذي يقلد الفلاسفة التقدميين الأوروبيين (أهل الحداثة)، وبين من يكتب «الحواشي» على أسفار الملا صدرا والذي يترجم مؤلفات **جان جوْرّس وبليخانوف**: «المفكر، بكلمة واحدة، هو من يملك رؤية نقدية»[1].

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 115.

وبناء على هذا الوعي النقدي يُميز الدكتور **شريعتي** بين المثقفين أصحاب الوعي النقدي (وهم قلّة القلة) والمتعلمين أنصاف ـ المثقفين، (حملة الشهادات أو الألقاب العلمية والدينية على حدٍّ سواء). وهو يرى أنّ الفرق بين «المُفكر التقدمي» و«المتعلم الرجعي» هو أن ثقافة الاثنين تقوم على الترجمة والتقليد الصرف، فالأول يترجم والثاني يقلد. والفرق ما بين المثقف المتعلم (الحديث أو العصري) والسلفي (أنَّ السلفي هو من احتفظ بملابسه ومظهره، ويتصرف على ما هو كما هو على الدوام، بينما العصري هو الذي غيّر ملابسه ومظهره وتصرفاته لا على أساس الاختيار (الحر) وإنّما على أساس المحاكاة والتقليد). ومن هنا يرى **شريعتي** بأنَّ قضية الحضارة ليس لها دخل، ههنا، بين العصرية (الحداثة) والسلفية وإنّما في المنافسة القائمة في مجتمع الاستهلاك، وإلا فإنَّ الرؤية الكونية، والرؤية الشخصية والإحساس والفكر والروح والرسالة والهدف بين الحديث (العصري) والسلفي واحدة، في غياب النظرة النقدية.

ويرى **شريعتي** أنَّ الخطر الذي يتهدد الحركات التحررية يكمن في اختلاف أدوار الخاصة (النخبة) والعامة (أبناء الشعب) فأبناء الشعب (أهل الحواري والسوق والمصنع والمزرعة) يقومون بالتضحية بدمائهم الطاهرة في مواجهة الاستعمار والاستبداد، وعندما يضعون البنادق يأتي أبناء الطبقات العليا الذين أمضوا حياتهم في الغرب على ضفاف السين والتايمز ويأخذون القيادة، ويحتلون المناصب العليا ويجعلون من دماء الشهداء مكاتب وسيارات ومُرتبات ضخمة وامتيازات اجتماعية خاصة، كبرى.

الغالب والمغلوب:

تتولد من علاقة المحاكاة (التّشبه) بالآخر «الغالب في زيِّه ونحلته ومذاهبه ولغته (النحوية والفكريّة) أن يتخلّى المتشبه Assimilé بالآخرين عن هويته وماهيته حتى يصبح كالآخرين «من تشبه بقوم فهو منهم» ـ حديث نبوي ـ فتغدو هذه الجماعات مخلوقات شبه ـ إنسانية ممسوخة. فالمخلوق (المتحضر) الذي لم يعد هو نفسه، يحس محل ذاته بآخر، فيفقد صفاته وخصائصه وآراءه وآماله وماهيته الروحية.

إنّه الاغتراب الثقافي عن الذات، وهو برأي **شريعتي** أشد أنواع الاغتراب نظراً لحالة الانفصام الإنسانية التي تجعل من الذات المبتلاة بالتشبه ذاتاً فقدت ذاتها!

ما هو الإنسان؟

الإنسان بنظر **شريعتي** كائن اجتماعي، وكائن تاريخي ـ مهما كانت المدرسة الفكريّة التي ينتمي إليها (دينية أو إنسانية أو مادية أو وجودية) ـ والفرد بتعبير «**شاندل**» لم يتكون في فترة عمره فحسب بل في فترة تاريخه. ولذا فالعمر الحقيقي لكل إنسان هو تاريخه وليس عمره الحقيقي أي سنوات حياته، والشخصية الإنسانية لكل فرد هي مجموعة الخصائص التي استمدها من تاريخه. ولهذا يعمد الاستعمار في المجتمعات ذات الجذور الألفية التاريخيّة، إلى فصل الجيل الحالي عن تاريخه لدرجة أنَّ العصريين لا يعود لهم أي صلة بماضيهم، ولا يعودوا

يعرفونه، بل يُسمى المستقبل[1]. هذا مع أنَّ الفيلسوف **هيدغر** يرى بأنَّ العلاقة مع التراث ـ حتى لو أردنا تجاوزه ـ هي علاقة قدرية (التراث قدرنا).

إنَّ أحد أوجه تميز المتحضر عن البدائي هو أن يكون له ضمير تاريخي ـ أي ضمير وجداني تاريخي ـ ولذا فإنَّ الفرد، أو الجماعة التي تفقد الإحساس بالتاريخ، تفقد هويتها وماهيتها.

يرى **شريعتي** أنَّ القادة الفكريين وبُناة الحركات التحررية المضادة للاستعمار والمطالبة بالاستقلال والمضادة للتمايز الطبقي (الطبقية) شيء، وعلماء الفلسفة والأدباء والمتخصصون والمكتشفون والمخترعون شيء آخر.

فالمثقف intelectuel برأي **شريعتي** ومفهومه من يقوم بعمل عقلي، ليس هو المفكر (روشنفكر بالفارسية)، ولا توجد علاقة ترادف بين المثقف والمفكر؛ لكن هناك ـ بمصطلح المناطقة ـ علاقة عامة بينهما، لكنها خاصة من وجه آخر. إنّ بعض المتعلمين (المثقفين) مفكرون وبعض المفكرين متعلمون. ومن هنا، فعكس القضية صحيح أيضاً، أي أن بعض المتعلمين ليسوا مفكرين وبعض المفكرين ليسوا متعلمين. وبالتالي فإن المفكر المستنير الذي يجمع صفة المفكر الحر، والاستنارة clair voyance هو المفكر الذي قد بلغ درجة الوعي النقدي، بما يعنيه هذا الوعي من رؤية شاملة مُنفتحة ومتطورة وقدرة على إدراك المجتمع

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 144.

وتحليله تحليلاً منطقياً، وهو ذو إحساس تاريخي وطبقي وقومي وبشري (إنساني) وإحساس بالمسؤولية، وليدة الوعي بالذات والوعي بالعالم والوعي بالمجتمع[1]. وهذا الوعي بالذات والتاريخ والمجتمع والكينونة، وهو ـ بمثابة الشعور بالحياة والحركة والتطور والخلق والنبوغ والثقافة والعلم والفلسفة ـ هو الشعور الذي جعل من بدوٍ غلاظ ومغمورين وبدائيين في الصحراء بناة أعظم حركة عالمية وأعظم حضارة وثقافة في التاريخ الإنساني (الإسلامي)[2].

ما هي طبيعة هذا الوعي؟

إنَّ طبيعة هذا الوعي أو الشعور هو أنه شعور ما فوق ـ علمي. ويتميز الوعي العلمي عن الوعي ما وراء العلمي، أي الوعي الاجتماعي والسياسي الإيديولوجي الخلاق، بميزة الخلق والتكامل ما بين الوعي الذاتي والوعي الاجتماعي، والوعي بالتاريخ والوعي الكوني. لا بل إنَّ الإنسان ـ المفكر الخلاق هو الذي يُخلِّص حريته من سجون الطبيعة والتاريخ والمجتمع، ويستطيع بمعجزة الإيمان والوعي الذاتي أن يخلص نفسه من أضيق السجون (سجن النفس) في جهاده الأكبر، حتى يصير بانياً لنفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه، وتسمو هذه المعجزة بذلك الإنسان المثالي الواقعي إلى إنسان ـ إله (إنسان حقيقي يتشبَّهُ بالله) وأولئك الذين يحملون على عواتقهم مُثل الرسالة الإلهية والنبوية في

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 195.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

المجتمع الإنساني وفي تيار التاريخ كانوا الأنبياء في الماضي، وبعد خاتمية عصر الوحي صاروا هم المفكرين[1].

المثقف الكيفي (النّوعي):

ما الفرق بين المفكر والمثقف؟ إنَّ المفكرين ـ خلافاً للمثقفين ـ ليسوا فئة اجتماعية أو أكاديمية محددة ـ لأنَّ المفكر هو «المثقف الكيفي» الذي يُحوِّل الإحساس بالذات والواقع والمجتمع والتاريخ إلى فعل فكري خلاق ولا يمكن (بالتقليد الصرف أو مطالعة الكتب أو معرفة العلماء والفلاسفة والفنانين) أن يصير المرء عالماً أو فناناً أو فيلسوفاً. أما تحول المرء إلى مُفكر فهو ليس منفصلاً عن الفورة الجوانية والإبداع، والقدرة على التمييز والاستنباط والرأي الشخصي في مواجهة الحقائق. والمفكر الخلاق هذا، هو الذي يُحدد الزمان الاجتماعي والتاريخي بحدسه ودوره الطليعي.

ومعرفة المفكر بالتاريخ هي غير معرفة المؤرخ، والمؤرخ يعرف كل شخصيات التاريخ وأحداثه ويعرف كل وثائقه ومصادره، والتاريخ بالنسبة للمؤرخ «ماض» حدثت فيه حوادث عظيمة ودخله أبطال عظام ثم مضوا. أما بالنسبة للمفكر فالتاريخ «حاضر» حي وجار يحسه في قلب مجتمعه وسلوك قومه وأفكارهم وأقوالهم وعواطفهم وإحساساتهم وكل عاداتهم وتقاليدهم، ويُحسه في أعماق روحه ووجدانه[2].

ما علاقة الاستعمار بالرأسمالية والاشتراكيّة؟

يرى **شريعتي** أنَّ ما يثير الدهشة أنَّ مفكِّرين من أمثال **سان سيمون**

---

(1) المصدر نفسه، ص 202 ـ 203.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

وبرودون وماركس وإنجلز وبليخانوف وجان جورّس الذين كانوا قد حدّدوا اتجاههم الأصلي وحددوا المجتمع والحياة الإنسانية بالنضال ضدّ الظلم والتفرقة والاستغلال والتفاوت الطبقي والقضاء التام على الرأسمالية واستغلال الإنسان للإنسان وتحرير طبقات العمال والمزارعين، وإقامة السلطة العمالية، وكانوا مُصانين من الأمراض البورجوازية، كما يتصوروا أنفسهم، تراهم اهتموا بإضراب عمال فرنسا أكثر من اهتمامهم بعمليات القضاء التام على شعوب أفريقيا وآسيا في الحملات الاستعمارية في القرن التارسع عشر.

ويقول شريعتي أنه بالرغم من أنه يعتبر «الاشتراكيّة واحدة من أهم كشوف الإنسان المعاصر»؛ لكنه لا يستطيع أن ينسى فقط أنه في العصر ذاته الذي كتب فيه «رأس المال» و«مقدمة في الاقتصاد السياسي» و«ضد ـ دوهرنج» قتل الفرنسيون في يوم واحد (45) ألف نسمة في مدغشقر، وأن جيش فرنسا قام ـ بعد إعلان رسمي ودعوة الأشراف والشخصيات الفرنسية البارزة و«المتحضرة جداً» إلى مشاهدة المنظر عن كثب ـ بقذف الجزائر العاصمة بالقنابل، باحتلال الجزائر، واستبعاد أُمَّةٍ وإلغاء وجودها وتاريخها ولغتها، وعرقها ومن ثم الإعلان على لسان البورجوازية الثورية والديمقراطية في أوروبا (. . .) أنَّ «البحر المتوسط يشق فرنسا كما يشق السين باريس» وهذا الادعاء لاستعمار الجزائر من قبل الإمبريالية الفرنسية قبله الشيوعيون الفرنسيون ـ بدليل أنهم اعتبروا الحزب الشيوعي الجزائري شعبة من الحزب الشيوعي الفرنسي ـ والجزائر جزء من فرنسا بالنتيجة ـ ناهيك عن قبوله من قبل الحزب الاشتراكي الفرنسي، ـ وهو حزب أكثر يمينية من الحزب الديغولي ـ تعاون مع الاستعمار الإنكليزي ومع إسرائيل في الهجوم رسمياً على مصر سنة (1956م) ليحول

بالاحتلال العسكري وقوة السلاح الاشتراكي الأوروبي دون تأميم قناة السويس: كلهم في ذلك المجال طينة واحدة غي موليه الاشتراكي وإيد المستعمر الإنكليزي وبن غوريون الإسرائيلي، أليست إسرائيل هي الابنة غير الشرعية للزنا بين الرأسمالية والشيوعية في الحرب الثانية؟»[1].

وقد امتنع الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يضم ستة ملايين عضو عن إدانة هذه «الحرب القذرة المجرمة» لا بل أدان «الشيوعيون الجزائريون» أنفسهم ثورة الوطنيين والمسلمين في الجزائر، وحرّموا اشتراك الماركسيين الثوريين في هذا الجهاد المضاد للاستعمار، وشتموا صراحة مجاهدي «جبهة التحرير» الجزائرية وجيش التحرير الجزائري واتهموهم بأنهم «حفنة من الإرهابيين الرجعيين والإقطاعيين» وقدموا تحليلاً رأوا بموجبه: «إنَّ الشعب الجزائري وغيره من الشعوب المبتلاة بالاستعمار والمستعبدة من قبل الرأسمالية والاستعمار والبورجوازية ينبغي عليها أن تصبر حتى تقوم طبقة البروليتاريا في أوروبا بالثورة، وتسيطر على الحكم بعد القضاء على الرأسمالية والبورجوازية، وآنذاك تقوم بحل مشكلة الاستعمار وقضية الاستقلال. وهيهات! فالاستعمار والرأسمالية يُجددان أنفسهم ويضعان العالم في سلّتهما!

إنَّ ما تعجز عنه الرؤية الغربية الماركسية ـ بالمحصلة ـ هو أن الاستعمار في حد ذاته ذو بنية خاصة لا علاقة لها بأية «حتمية تاريخية وروابط طبقية عادية»، بل يقوم بوضع العلاقة الطبقية والجدلية في خدمة آليته ودورته الحتمية والجدلية الخاصة. وذلك لأنَّ استعمار الجزائر وإلحاقها بفرنسا قضية حيوية بالنسبة للبورجوازية والطبقة العاملة ـ على

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 211 ـ 212.

حدّ سواء ـ في فرنسا، فالخمر بالمجان، من عنب الجزائر وكيلوغرام العنب بخمسة عشر قرشاً والبطاطس بثلاثة قروش، والطماطم بثلاثين قرشا، والموز بثمانية قروش والغاز مجاني والنفط مجاني، وإذا صارت الجزائر جزائرية، وإفريقيا إفريقية، وإذا ضاع ذلك المحيط العظيم من النفط والغابات المترامية من المطاط والبن وقصب السكر، وإذا ضاع ماس تنزانيا من يد الرأسمالية الأوروبية فإنّ البروليتاريا الأوروبية لن تتحول إلى «بورجوازية موسرة»[1].

المعادلة، إذاً، تصبح مقلوبة بحيث يصير الاستعمار هو البنية الاقتصادية التحتية، وفائض القيمة وليد هذه المعادلة بين المُستعمِر (بكسر الميم) والمُستعمر (بفتح الميم)، وبالتالي يقوم التراكم الرأسمالي على صعيد محلي، وعالمي (إمبريالي) على هذه العلاقة بين المركز الرأسمالي والمحيط العالمي. وقد أدركت الرأسمالية بفضل «معجزة الاستعمار» كيف تُجدد ذاتها وتضع البروليتاريا نقيضتها الطبقية في خدمتها بتحويلها إلى «طبقة مُبرجزة» بحيث تبدل التناقض إلى توافق والتضاد إلى تعايش، بينما لم يتجدد الفكر الماركسي «الجدلي» وأصيب بالعمى والعمه في الرؤية.

لقد صبَّت الاشتراكيّة في منتصف القرن العشرين على رأس **ماركس** البلاء نفسه الذي كان قد صبّه هو على رأس **هيجل** (وأصبحت الماركسية، كالهيغلية، تمشي على رأسها.

ماذا حدث في الغرب؟ الجميع يعلم، بدلاً من الانتقال إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 215.

الاشتراكيّة والشيوعية، في الموعد المضروب لها في أوج نضوج وصعود الرأسمالية الصناعية ـ والمالية ـ التنافسية (الامبريالية) ظهرت الفاشية والنازية وعبادة العرق والبُغض القومي؛ بحيث أضحت الحرب حرب العامل والرأسمال الألماني والإيطالي والياباني من طرف، والإمبريالية الإنجليزية والأميركية والشيوعية السوفيتية في الطرف المقابل (الحلف ضد المحور) واختلط كل شيء وظهر في المشهد **ستالين وروزفلت وتشرشل وماو تسي تونغ وتشانغ كاي تشيك** يشد بعضهم على أيدي البعض الآخر ويشربون الأنخاب ضد اليابان و**هتلر وموسوليني**.

أين طبقة البروليتاريا؟ أين طبقة الرأسمالية؟ أين اليسار؟ أين اليمين؟ لقد تداخلت الجهات الأربع واختلط الخل بالعسل! وصار **أيزنهاور وجوكوف** يستعرضان الجيوش كتفاً إلى كتف، وأصبحت الرأسمالية التنافسية رأسمالية تعاونية متفاهمة مع البروليتاريا في مراكز النظام الرأسمالي، بحيث أصبح الفلاحون في العالم الثالث هم عماد الثورة العالمية، والحركة القومية في هذا العالم إيديولوجيتها المعادية للاستعمار.

وظهرت الثورة الكوبية كحالة اقتران بين الماركسية والقومية، ومن هنا كان **كاسترو** ـ كبقية القيادات المضادة للاستعمار من أمثال **سوكارنو وبن بَلاّ ونكروما ولومومبا وعبد الناصر** ـ قومياً قبل أن يكون ماركسياً، واستطاع مفكرون من أمثال **جان بول سارتر** فهم حركة التاريخ أكثر من **سوسلوف وجدانوف وغي مولييه**.

ويرى **شريعتي** بالمحصلة، أنَّ الحركة القومية في العالم الثالث لعبت دوراً تقدمياً وطليعياً مع صعود حركات التحرر العالمي في أفريقيا وآسيا

وأميركا اللاتينية، وهذا الأمر يؤكد أنَّ القومية لا تتحقق عندما تولد الأمة؛ لكنها تتحقق عندما تُهدد الأمة بالفناء[1].

يرى **شريعتي** أنَّ القومية ـ بالمحصلة ـ ليست واقعاً مجرداً قائماً بذاته، بل هو رد فعل منطقي، واعتراض يتحقق في علاقة تنازعية جدلية، فالاستعمار في سحنته الإمبريالية السياسيّة والاقتصادية والثقافية يهجم على مجتمع ما ذي تاريخ وثقافة وشخصية معنوية ومادية، تُسمى «الأمة» فيقوم بنفي خصائصها الوجودية الماهوية ومحاولة محو وجودها القومي، ونهب ثرواتها، وهو يقتل تاريخها ويحتقر ثقافتها وصفاتها وعاداتها ومعنوياتها ودينها، ويمرغ في الطين كل أبعادها وملامحها الاجتماعية والإنسانية التي تشكل أصالتها واستقلالها؛ بحيث تجد نفسها فاقدة لكل محتوى، فتظهر في الأمة عندئذٍ أطروحة ـ مضادة - anti these، وحركة حتمية مضادة وردّة فعل في مواجهة الموت، وتسترد الروح والحياة والحركة وتدافع عن وجودها وكينونتها ضد الاستعمار. وتصبح القومية قومية ـ جديدة، بعكس القومية التشوفية العرقية ـ حركة تحررية مضادة للامبريالية والاستعمار.

غير أنَّ القومية بمنظور **علي شريعتي** أو القومية ـ الجديدة، التحررية ليست منقطعة عن جذورها الحضارية، وههنا ينبغي عدم الخلط بين «الحقيقة» و«الواقع» والمقصود بالحقيقة ما نعتقد صحته أو «ما ينبغي أن يكون»، أما الواقع فهو ما نعترف بوجوده، ويقتضي هذا التمييز عدم الخلط بين حُكم الواقع gugement de fait وحُكم القيمة gugment de valeur. ومن هنا، تنطرح المسألة الدينية كمسألة حضارية وثقافية.

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 241.

ويرى **شريعتي**، ههنا، أنَّ الإسلام هو الذي يضع في نهاية التحليل أو بدايته، تاريخ أمتنا وثقافتها وروحها ووجدانها وروابطها الاجتماعية. والدين الإسلامي، كإيديولوجية تحررية هو الرباط الثقافي المباشر للذات، المولدة للقوة والمناعة.

وينبغي أن نعترف ـ مهما كانت عقيدتنا الشخصية والفكريّة ـ بأنَّ مجتمعنا مجتمع ديني، وأنَّ حكم القيمة (العلم) ينبغي أن ينطلق من حُكم الواقع، وليس العكس، وإلا نكون كمن يضع العربة أمام الحصان. وهذا هو مأزق الأطروحات الماركسية التي نظرت إلى الواقع ـ لا بحكم الواقع وإنما بحكم القيمة الإيديولوجية، ففسروا الواقع تفسيراً «خارجانياً» exterieursé، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار مقومات الشخصية المحلية وخصائصها. وكأن هؤلاء يعيشون في أبراج عاجية، حتى في دعوتهم إلى الهبوط إلى الشعب والجماهير. يقول **شريعتي**: «كان أحد هؤلاء المفكرين الشعبيين جداً عُباد الشعب يتلو فوق رأسي دائماً، طبقاً لنصوص «ما هو الأدب؟» الأوروبية: «سيدي ينبغي أن ننزل من أبراجنا العاجية، ينبغي أن ننزل إلى الحارات، ما لم ينطلق المفكر من الناس، وما لم يعرف الجماهير فهو سجين في عالم ذهنياته ومجرداته، يقول **ماو**: إنَّ المفكر ينبغي أن يختلط بالجماهير تماماً مثل السمكة في الماء، ويقول المخرج الروسي المعروف الذي أخرج فيلم «عندما تطير طيور اللقلق» و«مصير إنسان»: ينبغي أن تجلس عدة ليال مع فلاح روسي وأن تشرب معه مائه زجاجة من الفودكا حتى تستطيع أن تفهم نمطه جيداً»... ويعلق **علي شريعتي** على هذا الحديث بالقول إنّ حديث هذا المناضل الماركسي الذي كان يحتسي الفودكا ـ ليس مع الفلاح بلا شك، وإنما في كافيتيريا بالاس في طهران ـ كان حديثاً مترجماً: ألا يقتضي الاختلاط بالجماهير احتساء

مائة كوب من الشاي مثلاً مع الفلاح الإيراني أو العربي أو الأفغاني، والشاي في هذه المنطقة من العالم هو «خمر المؤمنين»؟

ينتقد **علي شريعتي** آداب المعاشرة «الكورتوازية» والكونفوشية والأخلاق والعادات التي تقوم على التشبه والتقليد والمحاكاة الشكلية.

وهذه المسألة تطرح قضية خطيرة تتعلق بإبستمولوجيا العلم: هل العلم نسبي واحتمالي، أم هو وضعي وحتمي وختامي؟

وهل يقوم العِلم على الظن والتخمين أم هو يقوم على التوكيد والتعقيد؟ هذه المسألة التي طرحها **كارل** بوبر تؤكد احتمالية ونسبية العلم ـ ولا سيما علوم الإنسان ـ ويلاحظ **شريعتي** مع **أناتول فرانس** أنه ثمة فرق ما بين «أنا أعلم» و«أنا أظن». وبأنَّ العلم ينطوي على بُعد احتمالي لا أدري (إيجابي) يجب أخذه بالاعتبار في الفضاءات السوسيولوجية المتعددة. وأن علم الاجتماع يتعاطى مع الظواهر بمنظور دينامي، غير إيديولوجي أو تكنوقراطي في اتخاذ المواقف والآراء، وذلك بأن يقيم علاقة جدلية ما بين الفكر والواقع، والواقع والفكر على أساس ظواهري وليس على أساس أيديولوجي معياري.

وقد أدرك **علي شريعتي** هذه المسألة بأصالة علمية مُلفتة.

علام يُعوِّل **علي شريعتي** في أطروحة العودة إلى الذات؟ إنه يتطلع إلى الأحرار الواعين في مستقبل الأمة، الذين لم يتقولبوا، الظّمأى إلى إيمان جديد وصحيح، لا أولئك الذين وهبهم دينهم السكينة واليقين الكاذبين، ولا أولئك الملحدين، المصابين بالغرور العلمي والنفحات الحديثة، إلى أولئك الذين لم يفقدوا القدرة على الاختيار، أولئك المفكرين الذين لا قالب لهم، ولا هم تجمدوا في قوالب موروثة، ولا

صُنعوا واستُخدموا على أساس نماذج مستوردة مقلدة ومترجمة قائمة على المحاكاة والاحتذاء[1].

ومن هنا، دعوة **شريعتي** إلى علم كلام إسلامي جديد لا يكتفي بكتاب «بحار الأنوار» للمجلسي أو بكتاب «الكافي» **للكليني** ـ على حدِّ تعبيره ـ يتماشى مع روح الأمة وثقافتها وفكرها، مع تجديد النظرة إلى الوجود والإنسان، والطبيعة، بما يتوازى مع روح العصر.

وخلاصة أطروحة البحث عن الذات يوجزها **شريعتي** بالنقاط الآتية:

1 ـ إنَّ القضايا السياسيّة والاجتماعية خلافاً للقضايا الفلسفية والعلمية قضايا نسبية [وهي كذلك نسبية في الفلسفة والعلم أيضاً] وما يصدق على عصر ما ومجتمع ما، ويؤدي إلى نتائج بناءة ومتقدِّمة قد يؤدي في مجتمع آخر إلى نتائج مخربة جالبة للانحطاط والتأخر.

2 ـ إنَّ ما يجري في مجتمع ما هو نتيجة للعوامل التاريخيّة والاجتماعية والسياسيّة، ولا يمكن استيراده وتصديره إلى مجتمع آخر، إلا تحت طائلة إفساد القيم وتضييع الفرصة والجهود الإنسانية.

3 ـ إنَّ السياسة بمعنى إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعة ما أو مجتمع ما هي السِّمة البارزة عند الإنسان.

4 ـ إنَّ المفكر المستنير هو ليس الفيلسوف ولا العالم ولا الكاتب ولا الفنان، وإنما هو المفكر المستنير الواعي بالذات، ذاته، وبروح

---

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 308.

عصره وحاجات مجتمعه. والمفكرون المستنيرون هم «هُداة الأمة»! في حين أن المثقفين هم النماذج المتواصلة للحكماء والعلماء والأدباء في التاريخ، وثمة تطابق مفترض بين أدوار المفكرين والحكماء عملاً بمبدأ «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته». ومن هنا، يضع **شريعتي** الفقيه والحكيم والمتكلم وعالم الأصول، والحكيم الإسلامي، والعارف في صف العلماء والمتخصصين، وهؤلاء هم الذين يقول رسول الإسلام في شأنهم: «العلماء ورثة الأنبياء» ويقارنهم بالرسل الماضين في قوله: «علماء أمتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل» ويجد **شريعتي** أن شخصيات من أمثال **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والكواكبي**، نماذج للمفكرين المُستنيرين.

5 ـ ولأنَّ المجتمع والقيادة الاجتماعية ليستا أمراً مُجرداً ومطلقاً، وكل مجتمع له وضع خاص مرتبط بظروفه الاجتماعية الواقعية ومرحلته التاريخيّة وروحه الاجتماعية، ونوع ثقافته فإنَّ المفكر على خلاف الطبيب أو عالم الطبيعة أو الفيلسوف لا يستطيع أن يكون مفكراً بتعلم المبادئ الاجتماعية والمدرسية العامة ومعرفة القضايا «التقدمية» و«البناءة» على أرضية المجتمع. والمفكرون هم الذين يواصلون العمل الذي تعهد به الرسل في التاريخ والآية القرآنية الكريمة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ وهذه الآية تعني التعهد بإيقاظ الناس وهدايتهم، بلغتهم ليس بالمعنى الذي قاله المفسرون بأنَّ موسى كان على سبيل المثال يتحدث بالعبرية ومحمد(ص) بالعربية، (وطبعاً لا يصح أن يُبعث رسول إلى قوم من اليهود ويتحدث اللغة الصينية)! وإنما المقصود بلغة القوم ثقافة

قوم ما وروحهم وعواطفهم وحاجاتهم وآلامهم وأمانيهم والجو الفكري والروحي والاجتماعي عندهم[1].

ماذا عن معنى الذات والذاتية؟

كان الدكتور **شريعتي** قد عرَّف الذات ـ بالمعنى الوجودي بأنها «شخصية» الأنا الإنسانية ـ التي تُميزني عن غيري، بالوجود الحقيقي لا الوجود المجازي، لأنَّ الوجود الحقيقي من صُنع الشخص الإنساني كجميعة للعقل والروح والجسد. وما يضيفه **شريعتي** على الشخصانية الوجودية، وجودية **ياسبرز ومونييه وكيركجارد** التي تعد الكائن الإنساني كائناً روحانياً هو البُعد الحضاري ـ التاريخي في مفهومه لهوية الشخص وذاتيته، فالذاتية بنظر **شريعتي** هي ذاتية حضارية وتاريخانية، والتاريخانية، الأليفة خاصة، ذات العمر الذي يناهز الألف عام، تجعل من آنات التاريخ المتزامنة ـ المتطورة متعينة، ومحايثة في الكائن الإنساني في بُعده المدرحاني (المادي والروحي) وهذا ما أدركه فلاسفة وجوديون شخصانيون **كمحمد عزيز الحبابي** في المغرب، صاحب «الشخص والكينونة» و«الشخصانية الإسلاميّة»! كما يلاحظه بجدارة **علي شريعتي**، مع فارق أن مفهوم الأول فلسفي محض بينما مفهوم **شريعتي** فكري إيديولوجي.

والوعي التاريخي ومعرفة البنية المادية والمعنوية (الروحية) لمجتمعه، أي فهم ثقافته هي معيار الثقافة. ومن هنا، فالمثقف الغريب عن ثقافته غريب عن نفسه، والمفكر الذي يفكر ويحس في جو ثقافي

---

(1) شريعتي، العودة إلى الذات، ص 45 ـ 408.

آخر، هو مغترب يحس بذات أخرى تحل محل ذاته، دون أن تكون هذه الذات الأخرى ـ كما تصورها **بول ريكور** «ذات كذات أخرى، أي ذات غيرية soi même comme un autre في كتابه الشهير الذي يحمل هذا العنوان[1].

يقول **شريعتي** إنَّ عالم النفس أو المحلل النفساني ـ ليس كالطبيب وعالم الأحياء ـ لا يكون عالماً ومحللاً ناجحاً بتعلم القوانين العامة لعلم النفس، بل ينبغي عليه أن يضع أساس الحُكم واتخاذ القرار على أساس الفحص الدقيق لمريضه وحاضره ووضعه المزاجي والبدني والروحي والفكري والبيئي والأسري والعرقي والوراثي، وحتى ميوله الذوقية وهواياته وعقائده وشكل حياته، لأنَّ كل فرد يتميز بخصائص تتشكل من كل العوامل المعقدة التي لا حصر لها. وبالنسبة لعلم النفس ـ عند **شريعتي** ـ لا يوجد فرد بل يوجد أفراد. وفي علم الاجتماع لا يوجد مجمتع بل توجد مجتمعات، لكل منها شخصية اجتماعية مختلفة مرتبطة بتاريخه وبيئته الطبيعية وجنسه العرقي وشكل بيئته الاجتماعية والعلاقات الفردية والجماعية، وعصره وتطوره التاريخي واحتكاكه الاجتماعي والثقافي بالمجتمعات والثقافات والمذاهب المختلفة، واختيار مدرسة اجتماعية أو قبول حل أو الإيمان بعقيدة سياسيّة واجتماعية وعلمية من قِبل المفكر دون معرفة هذه الشخصية الاجتماعية لا طائل من ورائه.

و**شريعتي** يرى أنَّ أصعب مهمّة عند مفكرينا وأكثرها فورية هي فهم هذه الحقيقة، ولهذا الأمر يلزم نوعاً من الشك الديكارتي، الشك

---

(1) الكتاب مترجم إلى العربية بعنوان «**الذات عينها كآخر**» وهو من ترجمة الدكتور جورج زيناتي، منشورات المنظمة العربية للترجمة.

بأنفسنا، والريبة حتى بالنسبة لعيوننا وأذاننا وأفكارنا وعقولنا وقلوبنا، ولا يتيسر هذا بمطالعة الكتب أو ترجمتها أو معرفة لغة أجنبية، ولكنه عمل ثوري بالذات، لمعرفة الذات. ويُطبق الدكتور **شريعتي** ذلك على الذات الإيرانية، بنوع من النقد الذاتي للذات، فيرى أنَّ للإيرانيين عدداً من الذوات التاريخيّة المتعددة في وحدة الذات اندمجت على النحو الآتي:

إيران القديمة، القومية ذات الجذور في التاريخ الإخميني والإشكاني والساساني والدين الزرادشتي، تتصل بنهايتها بالأساطير الإيرانية الآرية. وهذه الذات التاريخيّة المدفونة في «صوصى» وفي «تخت جمشيد» وفي غيرها من الأماكن، بقيت منها أعمدة مُحطمة، جمع شتاتها الفردوسي، عابد التقاليد، مستعيناً بموهبته وتعصبه في «الشاهنامه». وهي أول شكل ثقافي وقومي للمجتمع الإيراني، مرتبط بالمرحلة الأسطورية المجاورة لمرحلة ما قبل التاريخ.

وإيران القديمة كما يراها **شريعتي**، كانت مقترنة بالمجد والقدرة والملاحم القومية والعرقية، لكونها واحدة من الإمبراطوريتين القويتين في العالم المتحضر في ذلك الزمان. وكانت حضارتها القديمة واحدة من أكثر حضارات البشر عالمية وتقدماً، فهي وريثة حضارات ما بين النهرين (السومرية، الأكادية، البابليةن الآشورية)، والمنافسة للحضارات اليونانية والرومانية، وفي النهاية مانحة مواد كثيرة في بناء الحضارات الإسلاميّة والأوروبية المعاصرة. وكانت إيران القديمة تحتوي على أربع حركات دينية كبرى: عبادة الشمس والزرادشتية والمانوية والمُزدكية.

وكانت ثقافة إيران القديمة ذات ملامح طبقية مغلقة شديدة الوطأة بشكل يصعب معه الإحساس بالقومية، وكان هناك أسوار محيطة بكل

طبقة وفي ظل ظروف يصعب فيها الانتقال من طبقة إلى طبقة؛ لأنَّ الطبقات لم تكن تتمايز بمعدل الدخل أو الرخاء الاقتصادي، فحسب، وهي العوامل التي تُميز طبقة عن أخرى، بل كانت كل طبقة عالماً مستقلاً منغلقاً على نفسه بتقاليده الاجتماعية وأشكال حياته وروابطه الفردية وحتى تبريراته المذهبية والفلسفية والعلمية والميتافيزيقية، وحتى طرز اللباس والزينة ونوع الغذاء والمطبخ. وحتى اللغات كانت مختلفة بين طبقة وأخرى. فكانت اللغة الدرية لغة البلاط والأوستائية لغة رجال الدين، ولم يكن هناك لغة قومية واحدة، بل لم يكن هناك حتى خط مشترك، حيث كان الخط الأوستائي و«كتابة الدين» خطاً لرجال الدين يختلف عن خطوط الطبقات الأخرى وحتى الموسيقى كانت طبقية، فلكل طبقة موسيقاها وغناءها وسماعها المختلف. فالأغاني الخسروانية كانت خاصة بالبلاط ومحافل الملوك والأمراء، و«الأناشيد» موسيقى العسكريين والأبطال، والزمزمة «باث» موسيقى رجال الدين، والرباعي موسيقى الفلاحين والعامة.

ولم تكن هذه العوامل قمينة بصنع أمة موحدة. وحده الدين الزرادشتي كان يمثل، لبعض الزمن، رابطة دينية ـ قومية. غير أن الشاهنشاهية القديمة ـ المحدثة ـ في إيران كان جُل همها ينحصر في تحويل النظام إلى نظام مركزي (مركزية) وبدلاً من الروح المشتركة للأمة صنعوا ملكاً مشتركاً وهذا هو الفرق بين الأمة والإمبراطورية، وما يقدم اليوم باسم القومية هو في الحقيقة «مركزية» أكثر منه قومية[1].

والسؤال الذي يطرحه شريعتي بإزاء هذه المعطيات: أين هي الآن

(1) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 417.

الذات الثقافية، القائمة في إيران القديمة على الأديان والآداب والفنون الأصيلة والفخمة. والجواب: إن تلك الثقافة الزاهرة تُوجد في التاريخ فحسب لا في المجتمع، وهي موجودة في عالم الآثار، بالنظر إلى الانقطاع التاريخي الذي تعرضت له الثقافة القديمة، يقول العالم **شاندل**: إنَّ المؤرخ يبحث المجتمع في الزمان بينما عالم الاجتماع يبحثه في المكان. ولذلك يشبه الانقطاع الحضاري في إيران القديمة والحديثة الانقطاع الحضاري بين مصر الفرعونية ومصر المعاصرة.

وقد قام سيف الإسلام السياسي والاجتماعي والثقافي بقطع التيار الثقافي الذي بدأ في إيران بانتصار الأسرة الإخمينية ـ التي كانت على كل حال امتداداً لتراث المنطقة القديمة في بلاد ما بين النهرين، كما سبق قوله (الكلدانية والآشورية والأكادية) الواحدة والموحدة ـ وقد فضَّل الإيرانيون مع حملة **أبي مسلم الخراساني**، وفتح خراسان عدالة سيف الإسلام على حُكم الأباطرة، ولم يَبْقَ من الماضي التليد إلا أسطورة الشاهنامه، مجمع القصص والخرافات القديمة، حتى إنَّ القومية الإيرانية، كما يلاحظ **شريعتي** ترعرعت ووُجدت بعد الإسلام لا قبله، وهي قومية تقوم على موروث إيراني ـ إسلامي، وعلى دور إيران الحضاري والفكري والفلسفي والكلامي والفقهي في إطار الإسلام، لا قبله، ولا على هامشه. ونشوء القومية الإيرانية، وهذا يُشبه حالة القومية العربية التي نشأت في الإسلام كعروبة ـ إسلاميّة، في إطار عملية التعريب التي فرضها الإسلام بدينه ودعوته على المنطقة العربية الحالية الممتدة من المحيط إلى الخليج العربي ـ الفارسي، بحيث نشأ الوعي القومي العربي في إطار الوحي الأممي الإسلامي القائم على الأخوة الدينية والأخوة الوطنية.

ويُكرر **شريعتي** ما طرحه سابقاً باسم «جغرافية الكلمة» أو أولوية الظرف الزماني والاجتماعي لفكرة أو لشعار اجتماعي ما على الطرح النظري والفلسفي المحض، من الوطنية إلى القومية وحتى العالمية حيث يكون الطرح العالمي في مرحلة النضال ضد الاستعمار بين الأمة الاستعمارية والأمة المُستعمرة (بفتح الميم) هو في حدِّ ذاته حمالة أوجه، بحسب المقتضى والإرادة والقدرة التي تحملها وتُحارب باسمها، فهي قد تكون رابطة إيجابية عندما تقوم على التواصل الحضاري في ظروف محددة، ولكنها قد تكون دعوة تشوفية قائمة على كراهية الأجنبي xenophobie كالفاشية، والنازية والصهيونية وبقية الإيديولوجيات العنصرية. وهذا يؤكد نسبية الأفكار والأطروحات والإيديولوجية بحسب مقتضيات الزمان والمكان الجغرافية ـ الثقافية.

معرفةُ الإسلام

لِكَيْ نعرف الإسلام، ينبغي أن نتّبع منهجاً في التعرّف عليه، فكيف نعرف الإسلام وما هو المنهج المناسب لهذه المعرفة؟

إنَّ مسألة اختيار المنهج الصحيح لكل الاختصاصات العلمية مسألة لامندوحة عنها، والمعرفة عند **شريعتي** لها أولوية على الإيمان، لأنَّ الاعتقاد لا بدّ من أن يقترن بالمعرفة، كأساس لليقين. ولمعرفة الحقائق الإسلاميّة لا يمكننا اتّباع منهجاً واحداً، كالمنهج الطبيعي وحده، أو المنهج السيكولوجي وحده، أو المنهج الاجتماعي وحده، فليس الإسلام ديناً مبنياً على العرفان والأحاسيس فقط، أو قائماً على علاقة الإنسان بربّه فحسب (أي دين شَخْصاني). ولمعرفة هذا الجانب يجب أن نعتمد المنهج الفلسفي؟

كما يقترن الإسلام ببُعده الاجتماعي بالحياة الإنسانية، الأمر الذي يقتضي منهجاً سوسيولوجياً للتعرّف إليه وعليه.

وهناك البُعد البلاغي (اللغوي) والحضاري (الأنتربولوجي) فهل

يمكننا والحال هذه النظر إلى الإسلام نظرة واحدية: طبيعية، أو اقتصادية، أو سياسيّة، أو سوسيولوجية؟

يعتمد الدكتور **علي شريعتي** أمام هذا المنشور التعدّدي في الإسلام، منهجاً تعددياً هو المنهج التِّيبولوجي (التصنيفي)، وهو منهج يعتمد تصنيف الأديان ومقارنتها بالجوانب المقابلة:

1 ـ الإله أو الآلهة في كل دين.

2 ـ كتابُ كل دِين، أي المنهاج التشريعي الذي يأتي به هذا الدين، ويأمر بإتباعه.

3 ـ شخصية النبي أو الرسول، وأسلوبه، فالأنبياء منهم من كان يُخاطب عامة الناس، وآخر كان يُخاطب الأشراف والأمراء، وثالث يُخاطب العلماء والفلاسفة والطبقة الخاصة.

4 ـ تلامذة وحواريو كُل دين، أو الأفراد والرجال الذين صنعهم هذا الدين.

وبناءً على هذا المنهج نعتمد مراحل عدة:

1 ـ نستقصي الصفات والأسماء والنّعوت الخاصة الواردة في الإسلام عن الله تعالى من خلال منهج المُقايسة والاستنتاج: هل هو قهّار ـ مثلاً ـ؟ رحيم؟ هل صفة الرحمانية غالبة على الصفة القهارية أم العكس؟ ولمعرفة هذه الصفات يجب مراجعة القرآن؛ لأنَّ هذه الصفات وردت فيه، ثم نُقارن بين صفات الله في الإسلام وصفاته في المذاهب الدينية الأخرى: أهورامزدا، يهوه، زيوس، بعل، إلخ...؟

2 ـ بالنسبة إلى القرآن، يجب أن نعرف أي الكتب هو؟ وما هي المسائل التي يبحث عنها؟ هل يتحدث عن الدنيا أكثر من الآخرة؟ ويتطرق إلى المسائل الفردية أكثر من المسائل الاجتماعية؟ أم يتوجه إلى القضايا المادية أكثر من القضايا المعنوية (الروحية)؟ هل يستند على الطبيعة أم على الإنسان، وبخلاصة: ما هي المفاهيم التي يطرحها، وكيف يطرحها؟

3 ـ المرحلة الثالثة، لمعرفة الإسلام، هي أن نعرف الرّسول الأعظم **محمد بن عبد الله** (ص) باعتباره نبيَّ هذا الدين، فمعرفة النبي لها أهمية كبيرة بالنسبة لأيِّ مؤرخ. وعندما نتحدث عن نبي الإسلام وشخصيته، فلا بدّ من أن ندرسها في بُعدَيْها البشري والنبوي، بالإضافة إلى معرفة أسلوبه، وطريقة عمله وسلوكه، وتفكيره، وقوله وفعله وتصرّفاته، مقارنة مع أنبياء الأديان الأخرى **كموسى وعيسى** (ع) **وزرادشت وبوذا**.

4 ـ المرحلة الرابعة هي البحث في كيفية ظهور نبي الإسلام، هل كان ظهوره بلا مقدمات وإرهاصات؟ أم أنَّ العالم كان بانتظار ظهوره؟ هل كان يعرف بعثته أم أحسّ فجأة بانقلاب مُفاجئ داخل روحه وفي طريقة تفكيره وأسلوب حديثه؟

والجواب على هذا عند **علي شريعتي** هو التّالي: لو قارنا نبيّ الإسلام وكيفية ظهور سائر الأنبياء، سواء الصادقين منهم أم المدّعين، وسواء كانوا من ذرية ابراهيم أو غيره (**زرادشت**، **كونفوشيوس وبوذا**)، فإنّنا سنصل إلى نتيجة مهمّة جداً وهي: إنَّ أولئك الأنبياء من غير السلسلة الإبراهيمية، عندما ظهروا وأرادوا أن ينشروا أديانهم، كانوا يتوجّهون رأساً إلى الطبقة

الحاكمة، ويتقربون إلى البلاط الحاكم، وعن طريق استخدام السلطة ينشرون أفكارهم وأديانهم بين الناس. على العكس من أنبياء الله الصادقين، والسلسلة التي تبدأ **بإبراهيم** حتى نبي الإسلام **محمد** (ص)، فهؤلاء كان ظهورهم حرباً ضدّ الطبقات الحاكمة والقوى المتسلّطة على الناس، من **ابراهيم** (ع) الذي علّق الفأس في عُنق الصنم الأكبر، إلى **عيسى** (ع) الذي بُعث حتى يقاوم علماء بني إسرائيل لأنهم كانوا مُتحالفين مع جبابرة الروم. أما النبي الأكرم **محمد** (ص) فمباشرة بعد بعثته بدأ الحرب ضدّ أشراف قريش ومالكي العبيد وتجّار مكة وسادتها ومع الطبقات المُترفة والإقطاعيين في الطائف.

وفي المرحلة الأخيرة من التعرّف على الإسلام، لا بُد من معرفة الوجوه البارزة والنماذج البشرية التي صنعها هذا الدّين أو ذاك وقدمها للتاريخ والإنسانية. مثلاً هارون في رسالة **موسى** (ع)، وبولس القديس في حياة **عيسى**، **وعلي والحسين وأبو ذر** في الإسلام.

وبهذا المعنى يعتبر **علي شريعتي الإمام علي** (ع) **وأبا ذر والحسين** (ع) من طبقة الفضلاء في الإسلام وهي طبقة أعلى من طبقة العلماء.

بُناءً على هذا التصنيف المنهجي يُقيم **شريعتي** علم اجتماع إسلامي بمصطلحات مُقتبسة من نصوص القرآن الكريم، في نطاق أدلجة الفعل الإصلاحي، وربط المعرفة بالعمل.

أما ما هو العامل المؤثر في النهضات والتحولات المُحركة للتاريخ والمجتمع الإنساني؟ فإنَّ **شريعتي** يرى أنَّ ثمّة فرق لا تعتقد بوجود قانون اجتماعي، للتطور كالفوضوية وفلسفتها.

وهناك الماديون، الطبائعيون، أنصار الحتمية التاريخيّة والمادية. وهناك جماعة ثالثة تقدس أبطال التاريخ، كالنازية والفاشية، أو العلماء أمثال **كارليل** و**إمرسون**. وهناك نظرية تقوم على أساس الشعب وحكم الأغلبية (الديموقراطية) القديمة والحديثة.

أما في الإسلام، فلا يُوجد مكان لأيٍّ من هذه العوامل المطروحة بهذا الشكل. فأعظم شخصية إنسانية في نظر الإسلام هي شخصية النبي (ص) ومع ذلك لا يعتبر لا الإسلام ولا القرآن الشخصية كعامل وحيد وأساسي للتغيير الاجتماعي، بل يعتبر الرسول مُبلّغاً يقوم بتبليغ الرسالة وتوضيح الحقيقة ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾، وللناس بعد ذلك أن يتبعوا الرسالة ويختاروا الحقيقة أو لا يفعلوا ذلك ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1].

كما لا مكان للصّدفة في قاموس هذا الدين، فالصّدفة التي تُشير إلى وجود حادثة من دون علّة، وبدون هدف في نظام الكون عند أولئك لا يمكن تصورها لا في الطبيعة ولا في المجتمع الإنساني.

والجماعة التي يُخاطبها الدِّين هي العامل الرئيسي والمؤثر للتغيير والتحول الإجتماعي، كما أنَّ مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس. وكلمة (الناس) هي المُرادف لكلمة (Masse) ـ توده بالفارسية ـ في علم الاجتماع، أي عامة الشعب بدون تمييز طبقي أو اجتماعي.

وانطلاقاً من هذا يستنتج الدكتور **شريعتي** بأنَّ الإسلام هو أوّل مدرسة اجتماعية تعتبر المصدر الحقيقي والعامل الأساسي والمسؤول المباشر عن تغيير المجتمع والتاريخ ليست الشخصيات المُختارة، كما

---

(1) أنظر: علي شريعتي، **منهج التعرف على الإسلام**، دار الأمير، ص 44.

يقول **نيتشه**، وليس الأشراف والأرستقراطيون، كما يقول **أفلاطون**، وليس العُظماء والقادة، كما يقول **كارليل وإمرسون**، وليس أصحاب الدّم الطاهر (**إلكسي كارل**) وليس المثقفون أو رجال الدين بل عامة الناس، أو الأغلبية.

وهناك أربعة عوامل تشترك في التغيير والتحول هي الشخصية، السُّنة، الصُّدفة، والناس.

وهي بنظر **شريعتي** قوانين جبرية ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]، ولكنها (جبرية) لا تلغي المسؤولية والكسب، فالإنسان مسؤول عن مصيره ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْۖ﴾ [البقرة: 141]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرعد: 11]، و﴿كُلُّ نَفْسِۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]. ولعلّ معنى الحديث القائل «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» حول مسألة الجبر والاختيار هو هذا المعنى المقصود من وجهة نظر علم الإجتماع[1].

معرفة الإسلام

خصَّص **شريعتي** مُؤلفه «إسلام شناسي» (معرفة الإسلام) لشرح تاريخ الإسلام. ويُوجد كتابان لشريعتي بهذا العنوان، «إسلام شناسي مشهد» وهو يشتمل على محاضرات الدكتور **شريعتي** في الوسط الثقافي، أما الكتاب الآخر، فهو يشتمل على محاضرات **شريعتي** في حسينية الإرشاد بطهران، والتي مثلت ـ حينها ـ مركز التنوير الديني في إيران.

(1) أنظر: شريعتي، **منهاج التعرف على الإسلام**، ص 51.

يتألف كتاب «معرفة الإسلام» من قسمين رئيسيين، الأول خصَّصه للتعريف بالإسلام كرسالة ومبادئ، والثاني حول حياة النبي **محمد** (ص) وقد طُبع بمعيّة هذا الكتاب وهو «سيماء محمد».

ما هي الأركان الرئيسيّة للإسلام؟ لا يبدأ الدكتور **شريعتي** ـ كعالِم اجتماع ـ بالتعريف العمودي للإسلام، فيذكر مثلاً التوحيد، والصلاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلاً والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يعتمد بحثاً دينياً سوسيولوجياً أجراه قبله المفكر الإسلامي (المصري فريد وجدي) من حيث العناوين الكبرى، مضيفاً اليها أفكاره الخاصة:

1 ـ **إيجاد علاقة مباشرة بين الله والإنسان**: لقد أسهمت الأرستقراطية بمعناها القائم على أساس التمييز العِرقي والأسري في إيجاد طبقة خاصة من الأشراف والنبلاء في المجتمع، تتميَّز بأصالة الدّم والعِرق والنسب. ويُمكن أن نُلاحظ هذه الظاهرة في الأوساط الدينية برواج فكرة قديمة قِدَم الاجتماع البشري مفادها أنّ ارتباط الناس بالآلهة لا يتحقّق إلا عبر وسائط تُؤمِّن هذا الارتباط وتُشرف على عقائد العوام. وهذه الطبقة تضم رجال الدين على شتّى أنواعهم من سحرة وكهنة وأحبار وقساوسة وموابدة. وقد تجلّت هذه الظاهرة ـ مثلاً ـ في الإسلام في بعض الدول التي حوّلت رجال الدين إلى طبقة فُضلى، فيما غاية الإسلام هي رفع الحواجز والحُجب بين الإنسان وربّه، وإيجاد حلقة اتصال مباشر بينهما. وفي ضوء ذلك، لا نرى مكاناً في الإسلام لكيان رسمي مُتشكل من رجال الدين، ولا مجال في هذا الدين لظهور سلسلة مراتب

ومواقع يشغلها رجال الدين، بحيث يكون قبول الأعمال العبادية والعقائدية للفرد المسلم منوطاً بإذن من هؤلاء أو وساطتهم لدى الربّ لمصلحة العبد[1].

2 ـ يرى **شريعتي** أنَّ تطور العلوم والمعارف وتنامي المُتطلبات المادية والمعنوية لحياة الإنسان أفرزا تعقيداً إضافياً في العلاقات الاجتماعية، وبالتالي نشأت أحكام ومسائل شرعية جديدة، ما اقتضى ظهور أخصائيين في مجال العلوم الدينية (علماء الدين) بيدَ أنَّ ثمّة فرقاً مُهماً من الناحية الحقوقية أو الاجتماعية أو السياسيّة بين أن يكون الشيء ضرورة اجتماعية أو أن يكون ظاهرة رسمية.

لكن هل يتعارض هذا التحليل مع نظرية (ولاية الفقيه)؟ لقد أصدر **الإمام الخميني** كتابه «الحكومة الإسلاميّة» وهو كتاب يشرح هذه النظرية، بالنسبة **لشريعتي** لم يعارض هذه النظرية، بل عُرف عنه أنّه كان يفاخر بما نسب إليه من (تهمة) الانتساب إلى خطّ **الإمام الخميني** وخطته الثورة (الانقلابية).

3 ـ **المساواة العامة**: الرُّكن الثاني للإسلام هو المساواة العامة، فقد اهتم الإسلام بقضية المساواة العامة بين الأفراد والشعوب والقبائل وإلغاء الفوارق الطبقية والعِرقية والنِّسبية والحسبية وغيرها. إلا أنَّ طريقة عرض الإسلام لهذه القضية تختلف جوهرياً عن فكرة المساواة الإنسانية (الواردة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان) وغالباً ما يكون المقصود منها ـ بنظر **شريعتي** ـ الجنس الأبيض،

---

(1) علي شريعتي، **معرفة الإسلام**، دار الأمير، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م، بيروت، ص 62.

والناصع البياض عن وجه التحديد[1]. أما مبدأ المساواة بالاصطلاح الإسلامي فيرتقي إلى مرتبة الأخوة الإنسانية من خلال المعايير التالية:

أ ـ **فلسفة خلق الإنسان**: البشر ينحدرون جميعاً من أبوين مُشتركين، وهُم جميعاً أعضاء أسرة واحدة. وفي ضوء ذلك فإنَّ البشر على اختلاف ألوانهم وطبقاتهم وصنوفهم هم جميعاً ـ أفراداً وجماعات ـ مُتساوون من حيث الشّرف النّسبي والعائلي ولا فضل لأحد على آخر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2].

ب ـ **المرأة والرجل متحدان أصلاً وجنساً**: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[3].

ج ـ **المساواة في الحقوق كنتيجة طبيعية للتّساوي في الخِلقة والطبيعة**: «الناس يُولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق». يقول **الإمام علي**(ع) وهذه المساواة لا تقتصر على المسلمين بل تشمل البشرية: «أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا».

د ـ **المساواة الاقتصادية**: في وصيته لأحد عمّاله يقول **الإمام علي**(ع): «أما بعد، فإنَّ ما بيدك من المال له أهل قبلك وهو صائر إلى أهل بعدك».

---

(1) المصدر نفسه، ص 67.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

(3) سورة النساء: الآية 1.

هـ ـ **المساواة في الاستهلاك**: كان ميثم التمّار، وهو من حواريي الإمام علي، يعزل الثمر الجيد عن الرديء، ويبيع كلاً منهما بسعر، فنهاه علي عن ذلك وأمره بخلط التمر وبيعه بقيمة واحدة.

و ـ **الحرية السياسيّة**: يقول الإمام علي(ع): «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً».

ز ـ **الحرية المذهبية**: كان الرسول يُوصي أصحابه بعدم فرض الدين على الناس فرضاً، لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: 56].

1 ـ **الشورى في الحكومة**: يرى **شريعتي** إنَّ أحد المبادئ والأركان السياسيّة والاجتماعية في الإسلام هو الاجتماع (أي اتفاق أكثر الآراء على أمر). وفي هذا الموقف تأكيد على كون الاتفاق والائتلاف مناط الشورى، وليس الاختلاف ـ الحق بالاختلاف ـ وبالرغم من هذا نجد ثمة حديثاً للرسول يقول فيه: «اختلاف أمتي رحمة»، أو الحديث الذي يبنى الدين على الفطرة: «المولود يُولد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو يُنصرانه أو يُمجّسانه».

2 ـ **السعادة والشقاء**: مرهونان بأعمال الإنسان وصفاته الذاتية لا بالقرابة والشفاعة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1].

3 ـ ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾[2].

---

(1) سورة المدثر: الآية 38.

(2) سورة النجم: الآية 39 ـ 40.

4 ـ وعموماً فإنَّ كل إنسان مسؤول عن مصيره وقدره الشّخصي، وفي هذا الموقف اقتراب من موقف المعتزلة.

5 ـ **العقل والعلم**: القرآن يُؤكد أفضلية العلم والقلم فقد ورد في الحديث «اطلبوا العلم ولو في الصين». وفي قوله تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: 9]. والله يُقْسم بالقلم والكتابة في افتتاح سورة أخرى من سور القرآن ﴿وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾[1].

6 ـ **الانسجام بين الدين والمدنية**: الدنيا والآخرة في الإسلام الحقيقي ليستا مُتعارضتين بل تدفعان معاً باتجاه تكامل الإنسان، فقد ورد في الروايات: «الدنيا مزرعة الآخرة» و«من لا معاش له لا معاد له».

7 ـ الإنسان جارٍ على سُنّة لا تتبدّل:

8 ـ حينما نقول (الإنسان) فالمراد هنا الإنسان بمعنى الفرد، والإنسان بمعنى الجماعة. والمراد بالسُّنة مجموعة النواميس العلمية المُدخرة في صميم الإنسان، كشعور وبنية فسيولوجية، وفي صميم المجتمع كسيرة وعلاقات.

9 ـ **اهتمام الإنسان بنظام الطبيعة وأسراره**: في القرآن بأسره اهتمام بالجزئيات وتعاطٍ مع الأمور الحسية من طعام وإبل وأرض وأمم سالفة، وكواكب ونجوم، وجميع الموارد التي أقسم بها القرآن هي أمور جزئية مادية وحسيّة واقعية. وبعكس المنهج الاستدلالي الذي يتميز به العقل اليوناني، يتميز الإنسان بعقلية استقرائية، وإشكالية

(1) سورة القلم: الآية 1.

الأذهان والأعيان، حكمت تاريخ الفلسفة والعلم في العصور الحديثة، وقد حلّ المنطق ـ الاستقرائي الجديد (Novum Organum) مع **فرانسيس بيكون** محل المنطق الاستدلالي الأرسطي.

10 ـ **الإقرار بوجود الغرائز والميول الإنسانية**: اهتم القرآن بالمُتطلبات المادية لحياة الإنسان والاعتراف بميوله وغرائزه والحثّ على إطلاقها وإشباعها خلافاً لنزعة الزهد والإعراض عن الدنيا التي تكاد تكون المحور الرئيسي الذي تدور عليه الأديان الأخرى.

11 ـ **الاعتراف بحقوق الشعوب والأديان الأخرى**: فالله يُحب القسطاس والمُقسطين ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

12 ـ **الإقرار بناموس التكامل**: يعتقد كثيرون أن نظريات التطور تتعارض مع الدين وخاصة النظرية الداروينية، أما الدكتور **شريعتي** فيرى أنَّ هذه النظريات لا تتعارض مع الدِّين. والتكامل هو الوجه الآخر للتطور، وفي القرآن أنماط مختلفة عن هذا التكامل في الطبيعة وفي النبات والحيوان والإنسان.

13 ـ **الدين جاء لتأمين مصالح الإنسان لا لاستغلاله وإذلاله**: القرآن يحثّ المسلم على العِلم والبحث والمعرفة، بحسب مقتضى الحال، والمصالح المرسلة ﴿وقُل ربي زِدني علماً﴾ وفي مناسبة أخرى نجد النبي(ص) يدعو قائلاً: «ربي زِدني تحيراً».

---

(1) سورة الممتحنة: الآية 8.

14 ـ **حرية التعبير عن الرأي**: يرى **شريعتي** أنَّ الإسلام اختار طريقاً وسطاً بين الحرية والديموقراطية الغربية على النمط الذي طُرح بعد الثورة الفرنسية الكبرى، فيما يفرض الإسلام على الحكومة الإسلاميّة أن تكون مسؤولة عن قيادة المجتمع نحو الهداية والدفاع عن قيمه، جنباً إلى جنب مع احترام حقوق الأقليات والمذاهب الأخرى في المجتمع.

15 ـ **التوحيد**: بالرغم من أنَّ **شريعتي** يعدُّ التوحيد الأُسُ الذي تُبنى عليه سائر الأصول العقائدية، فإنه يُدرجه في آخر سلسلة الأصول والمبادئ. الإسلام هو الديانة الوحيدة القائمة على دعامة التوحيد، مقابل الأديان الوثنية التي ارتكزت على الإيمان بتعدّد الآلهة (الشرك). إنَّ أحد الأبعاد العاطفية لحاجة الإنسان إلى الله هو حاجته إلى الشعور بوجود قدرة مطلقة وملاذ آمن ومعنى مُقدس حاكم على الوجود بأسره، وهذه الحاجة لا يُؤمنها لا الثنوية (مثالاً على ذلك الزرادشتية القائلة بثنائية الآلهة)، ولا التثليث Trinité ولا تعدّد الآلهة (Polythéisme).

16 ـ وهنا يُعد موقف **شريعتي** من الوحدة الإسلاميّة امتداداً لموقفه من التوحيد الإلهي. لذلك من المآخذ الرئيسيّة له على التّشيع الصفوي تسعير الخلافات المذهبية والتفريط بالوحدة الإسلاميّة. وهذا ما جعل **شريعتي** يتميّز بموقفه الإيجابي من الدولة العثمانية حيث اعتبرها رمزاً لكيان الأمة الإسلاميّة.

سيماء محمد(ص)

ما هي «سيماء محمد»؟

رداً على هذا السؤال يُجيبنا علي شريعتي بمبحث سوسيولوجي ـ تاريخي، ديني وأدبي وفلسفي (لا بل وشعري) ـ من قال إنَّ الإسلام مُعادٍ للصورة والشعر ناهيك عن الفكر ـ ألم يقل الرسول في استحسانه لشعر حسان «إنَّ من الشعر لحكمة»؟ ألم يخلع على كعب بن زهير بردته الوحيدة؟[1].

ما الفرق بين القيصر والحكيم؟

القيصر ـ كما يُوضح التاريخ ـ رجل خطير، مظهر فظ، خشن، ومُخيف، ذو عينين مليئتين قسوة، ويد مُمسكة بالسيف. وفي الحاشية: الجلاّد والرمّال، والشاعر، والنديم، والكاتب، والمُستوفي، وقهرمان الحرم و«خدمات خلواته»! رأسماله الذهب! وملهاته الحرب والطرب. . . ولا شيء آخر.

---

(1) أنظر: علي شريعتي. **التشيع مسؤولية**، دار الأمير، ص 14.

الحكيم، هو الوجه الآخر للقيصر، البصير في كل عصر وقوم. قد جذبه «فهم حقائق الكون»! وهو مثال التأمل بدءاً من **سُقراط** **وأفلاطون** **وأرسطو** ومن ثم **الكندي** **وابن سينا** **وابن رشد**، أما ماذا يدعو إليه الفيلسوف ـ من وجهة نظر **شريعتي** ـ وبماذا يُثمن؟ فيقتصر على عشاق المنطق وحدهم، أما أبناء أثينا فهم لا يعلمون، وكذلك أبناء مصر، وأبناء كل عصر؟!

وهو في تقديمه العمل على الفكر يرى أنَّ «جاهلاً» من أمثال **سبارتاكوس** (محرّر العبيد) أجدى للغرب وأنفع من مُجمع علمي (أكاديمية) حافل برجال «**كسقراط**» و«**أفلاطون**» و«**أرسطو**». كما أن رجلاً عربياً **كأبي ذر الغفاري** لأنفع للشرق من مئات أمثال **ابن سينا** **وابن رشد** **وملا صدرا**. وبالرغم من المبالغة في هذه الأحكام، فإنَّ الكاتب يُغلّب ثقافة الفعل على ثقافة الفكر.

الأنبياء ـ بالمُقابل ـ هم وجه الإشراق وحُكام القلوب، مُقابل حكام العقول (الفلاسفة). بيد أنَّ هؤلاء الأنبياء يُمكن أن يُقسّموا ـ حسب **شريعتي** ـ إلى أنبياء آريين وأنبياء ساميين. إنَّ أكبر أنبياء الجنسين الآري والأصفر هم **زرادشت** **وبوذا** **ولاوتزو** **وكونفوشيوس**.

إنَّ طريق **كونفوشيوس** مُخالف لطريق **لاوتزو**، ومذهب **زرادشت** يُنافق طريق **بوذا**. **كونفوشيوس** يُفكر بالمجتمع **ولاوتزو** يُفكر في الفرد. الأول يُفكر بالخارج (الجماعة) والثاني يفكر بالداخل (الإنسان). وفيما يقبل **زرادشت** على الحياة يفرُّ **بوذا** منها. الأول ينظر إلى الحياة نظرة واعية، متفائلة، والثاني ينظر إليها نظرة سوداء متشائمة. **زرادشت** هو نبيّ النار الموقدة، **وبوذا** نبيّ النار الخابئة (النيرفانا).

وكونفوشيوس من أبناء الأشراف، بينما **زرادشت** ابن الكاهن العظيم، ومن منظور علم الاجتماع الديني لكل طبقة لسان ومشاعر وأفكار ونوازع روحية ونفسية خاصة وحساسيات ورغبات وآمال وآلام. وليس اعتباطاً أن يقصد هؤلاء الأنبياء البلاطات الملكية بعد بعثتهم، ليبدأوا الدعوة إلى رسالتهم، تحت حماية هذا السلطان أو ذلك. ففي نظرهم أنّ خير من يصلح للهداية هو الملك. **وزرادشت** ظهر في آذربيجان، ونراه يلج بلاط «كشاس» ويدعوه إلى دينه ويمضي بقية العمر في الجنان السلطانية. أما **كونفوشيوس** فقد عاش يتغنّى بآداب «الشانج» ملوك الصين القدماء.

كما أنَّ أتباع هذه الديانات يتفاضلون ويتفاوتون، فمن يشعر بالفقر والكبت والحرمان القاسي (في البوذية) لا معنى لفراغ الوجود عنده في بلاطات الملوك قديماً (النخبة) ولا للحركات الوجودية والعتبة كالبيتلز (الخنافس) والحركات التشاؤمية الداعية إلى الانتحار، واللامعة والعبث في العصور الحديثة.

وفي الطرف الآخر نجد سلسلة من الرسل الأحناف (الساميين) هم في الأغلب رعاة إبل وغنم أو أصحاب حرفة (تجارة، حِدادة) في المجتمعات الرّعوية أو البدوية التاريخيّة، هم ثُلّة مُجردة من الحيثيات الاجتماعية، أبناء فقر ومِحنة وصحراء، لا يظهرون مُتوسلين السلاطين أو القوى الحاكمة، بل إنّهم يبدأون مُعلنين حرباً لا هوادة فيها على هؤلاء. **فموسى**(ع) يُعلن الحرب على **فرعون**، **وعيسى**(ع) يسعى إلى إنقاذ البشر من الرِّق والعبودية، موجهاً ضرباته إلى الإمبراطورية التي تفتخر برياضة المصارعة بين العبيد والأسود!

ومحمد (ص) شاب يتيم يرعى في القراريط أغنام أهل مكة، يهبط من اعتكافه في غار حرّاء ويُعلن الحرب على الملأ من تُجار قريش وتُجار الرقيق في مكة، وجبابرة الطائف وكِسرى الفُرس وقيصر الروم. وعلى الفور يلتف حوله مستضعفو مُجتمعه والغرباء، والعبيد، والمحرومون. وهؤلاء يخرجون من قلب الصحارى الخالية، المُحرقة، في بلاد ما بين النهرين، وجزيرة العرب وفلسطين والشام ومصر يجالدون ذئاب أُممهم.

ولأجل أن نصل إلى معرفة دقيقة لأي دين لا بدّ لنا من معرفة الإله الذي يدعو إليه، والكتاب الذي جاء به، والرسول الذي حمل تلك الرسالة الدينية.

إنَّ «يهوه» إله شعب اليهود، إله مُتجبّر، خارق، يبث في قلب الذين يعبدونه الجفاء والقسوة والوحشة. إنه جبار، متكبر جاء لإنقاذ قوم أرقاء، اعتادوا الهوان والمذلّة وأحنوا رقابهم تحت أغلال العبودية الفرعونية، وعليهم أن يثوروا ويقطعوا الطريق الوعرة الطويلة بين العبودية والحرية.

ودين موسى (ع) مظهر الغضب الإلهي هو دين بناء سياسي واجتماعي ذو نظرة حقوقية.

أما المسيحية، فهي دين المحبّة والعفو، هي رسالة السلوى والعزاء للقلوب المكدودة المُتعبة، والدعوة إلى تحرير العبيد، وعند سيوق القياصرة والأباطرة من الدماء على شواطئ المحبة «لا تقتلوا بل أحبوا».

ومن منظور علم الاجتماع التاريخي يجد شريعتي أنَّ الطاوية الهندية دين المجتمع الصيني الفاسد الذي يغرق في اللهو والعبث واللذة والظلم والحسد والجشع وحُب المال والأطماع، ويحثّ النفوس على الخضوع

للطبيعة الكونية والتسليم إلى طبع الحياة «وهذا هو معنى الطاو TAO».

وينساق المجتمع الصيني إلى الرّهبانية وتزكية النفوس والزهد والانضواء والإعراض عن المدنية والحياة والاتجاه نحو الطاو «القدرة الكونية».

أما سيماء **محمد** (ص) فهي سيماء الإسلام، وسيماء القرآن، وسيماء علي وأبي ذر **وسيماء آل البيت**. «**أنظرو إلى مسجد الرسول ـ يقول شريعتي** ـ وقارنوه بمجلس الشيوخ الرومي، وأكاديمية أثينا، ومعبد **زرادشت**، إن أهل «الصفة» الذين أنجزوا أعظم أحداث التاريخ البشري هم أولئك الذين لا يُمكن أن تعرفهم في خدمة الوغى، زُهاد الليل وأسود النهار، هؤلاء الذين لا تجدهم مُنهمكين في البحث والتفكير والتحقيق كتلامذة أفلاطون، هم الذين أعطوا الإسلام بزّة الخاتمية، وسيماء الإسلام فيها، من حكمة الثورة ومواعظ الإنجيل، وهم، فضلاً عن هذا جنود مُجاهدة لا تعرف الخوف، وتعشق الخلوة في المِحراب. ورسالة **محمد** (ص) هذه ذات الأبعاد المتعددة، وهي الأمل في هذا العصر.

إنَّ ما يُريده **شريعتي** في هذا الوصف الديني ـ الشعري هو أنَّ الإسلام دين الوسط والوسطية. ومُستقبل الإنسان الذي «نصفُه تراب ونِصْفُهُ إله» هو الذي يُمكن أن يُحرّر البشر والبشرية والإنسانية الجديدة.

سيماء علي(ع)

الإمام علي في محنه الثلاث[1] (محنة التاريخ ـ محنة التشيع ـ محنة الإنسان) ثلاث رؤى لشخصية واحدة، فقد ننظر إلى **علي بن أبي طالب** (ع) باعتبارنا «شيعة» من خلال العقيدة والإيمان به وبشخصيته، ودوره وأسبقيته في الإسلام، ومقامه (التشيع).

وقد يُدرس عليٌّ بمنظار المؤخين كي نكتشف دوره في مرحلة مهمّة وحساسة من تاريخ البشرية، المتمثلة في تاريخ الإسلام. وهنا تنطرح أمامنا نقاط عدة من الوجهة التاريخيّة تتعلق بمواقف علي والدور الذي أداه والمهام التي كانت ملقاة على عاتقه، وما حققه من نجاح وإخفاق، وموقعه في مجتمعه الذي عاش فيه، وقيادته الاجتماعية والسياسيّة، علاقته بالناس، شخصيته السياسيّة المقارنة بينه وبين خصومه السياسيين، مقامه وموقعه من خلال تواجده وحضوره ومواقفه في تاريخ الإسلام وفي أيام حياته، وكذلك «حياته» التي بدأها في التاريخ بعد موته واستشهاده

(1) علي شريعتي، **الإمام علي في محنه الثلاث**، دار الأمير، الطبعة الثانية، 2007، بيروت.

وفي هذا تأكيد على البعد الفكراني (الأبطال والمفكرون هم أحياء في فكرهم وعقيدتهم حتى لو فارقوا الحياة بأجسادهم) و**علي** هو فكرانية **علي**، كما أن **سقراط** هو فكرانية **سقراط**، و**المتنبي** هو أدب وشعر **المتنبي** في حياته ـ وفي حياتهم ـ الأخرى (بعد الموت).

أما الرؤية الثالثة لمعرفة **علي**(ع) ودراسته فتنطلق من منظار العالِم المتخصّص بدراسة الإنسان، بمعنى دراسته دراسة إنسانية، وهنا تواجهنا أمور تختلف تماماً عمّا واجهناها ونحن ننظر إلى شخصية الإمام بمنظار المؤرّخ المسلم او الشيعي. وينبغي لنا، والحال هذه، أن ندرس عدة قضايا تحت أضواء علم النفس والفلسفة، ونركز أكثر على علم دراسة الإنسان.

انطلاقاً من هذا المنظور الإنساني (الأنتربولوجي)، وتوخياً للموضوعية التاريخيّة، يتطرّق الدكتور **شريعتي** في مؤلفه عن «الإمام علي في محنه الثلاث» إلى دراسة شخصية الإمام الأكبر.

يرى **شريعتي** بأن **علياً** (ع) كان إحدى الشخصيات العظيمة، بل هو ـ في ما عدا شخصية الرسول **محمد** (ص) أعظم شخصية إنسانية.

وإذا كان الإنسان ـ بحسب **كارليل** هو ذلك المجهول ـ فإن شخصية **علي** (ع) هي من الشخصيات التراجيدية الكبرى المعروفة ـ المجهولة ـ في التاريخ.

وإذا كانت الأساطير ـ بالمعنى الجمالي الإيجابي للكلمة، تعوض الإنسان عن النقص الروحي، بامتداح وتقديس وتطويب الابطال والقديسين الأولياء الأنبياء، فالإمام علي تحوّل على الصعيد الإنساني ـ وليس الاسلامي فحسب ـ إلى أسطورة إنسانية حية في الوجدان.

وكما كان الإنسان مدى التاريخ مجهولاً، فإن علياً كان وظلّ مجهولاً، كحقيقة كلية، ولذا يسلّط **شريعتي** الضوء على هذه الشخصية الفذّة من أبعادها المتعدّدة.

غير أن التأريخ لشخصية **الإمام علي** «الأسطورية» بقلم **شريعتي** يتحول إلى نوعٍ من نفي الأسطرة (اللاأسطرة) بغية «الفهم» العلمي لها، فلا يتطرّق لها كشخصية غيبية ماورائية، ولا كقصة خرافية، كعرش جمشيد، أو الإسكندر ـ المقدوني، الذي حوّله الوعي الشعبي في قصص **الإسكندر** شيعياً يحب علي في بلاط سليمان إلخ! ولا كشخصية أبي **مسلم الخراساني** «المقتول» الحيّ الذي لا يموت أبداً ولا يقهر ولا يعرف الهزيمة. . . وإنما كمثال على الأسطورة الحية، الخلاقة المتعالية على الحوادث والصوارف في بساطتها الإنسانية.

كان الإنسان يرغب دائماً في توحيد الآلهة الأسطورية وجمعها ـ كما هو الأمر عند اليونان وغير اليونان ـ في آلهة واحدة. بدلاً من أن تكون متكوثرة، كبروميتيوس إله التضحية والفداء من أجل الإنسان، وهرقل إله القوة، ودموستينس، «إله» الخطابة والحكمة، وعلي في الإسلام هو نموذج للأسطورة الجامعة لكل حاجات الروح الإنسانية، التي كان يشبعها بروميتيوس في التضحية والفداء من أجل الإنسان، ودموستينس في فخامة البيان وقدرته على الفصاحة والبلاغة، وهرقل في القوة والعظمة، و«فوتوشي شي»! في جمال الروح، كأنه «رب النوع»! أو جميعة الأساطير.

وقد جسّد **علي**(ع) القابليات والعواطف البشرية التي تُصوّرها ـ تحت وطأة العجز والنقص البشري ـ الآلهة الأسطورية المتعددة.

ففي الحرب، كان **علي** يقاتل ببسالة، وإقدام، وقوة، ويثبت أنه يروي ظمأ الإنسان ويروي حاجته للبطل. وحين «يعزل» عن الخلافة، وهو الإمام الأفضل من الأئمة المفضولين، يعيش في ظروف ومعاناة تبعث في الإنسان نفس الشعور الذي توحيه حياة بروميتيوس المكبل بالسلاسل (فيما تأكل الكراكي كبده) ربع قرنٍ من الزمان، صابراً، مضحياً مفضلاً الإيثار على الإثرة في سبيل المصلحة العامة، والخير العام، لأمته وجماعته.

وكان **الإمام علي** وكلمة «إمام» لا تقتصر على معنى القائد السياسي، أو حتى القائد الإجتماعي، وإنما على ذلك النموذج للفضائل الإنسانية الكبرى، يصف نفسه بأنه «الكتاب الناطق» أي القدوة المثالية، السامية، في السيف، والبيان، والسلوك الخُلُقي، والفضيلة، أي نموذج الإنسان الكامل.

كان **علي** (عليه السلام) طليعة الجيل الأول الذي وجد في اللحظات الأولى من نزول الوحي وانطلاقا الإيديولوجية والنهضة الثورية الإسلاميّة، حين نزلت «الكلمة» على قلب النبي المؤسّس.

وتمتدّ يد التقدير ليجتمع علي بالرسول في علاقة القرابة، والنسوة، والولاية.

وكان **علي** نموذجاً في الجهاد والقيادة العسكرية، وبعد أن سقط حمزة في معركة «أُحُد» يظهر علي كأبرز قائد عسكري بين المجاهدين في أحلك الظروف وأصعب المواقف.

وكان **علي** رجل السياسة، والحكمة، والمسؤولية التي لا تلين لها

قناة، ولا تعرف المحاباة، والمساومة على الحق، والتمسّك بالعدل في مواجهة الباطل.

وهو رجل العمل اليدوي والزراعة والإنتاج، وقد بادر في سنين «الانتظار» الطويلة إلى الانخراط في العمل الزراعي، في حفر الآبار وزراعة النخيل، فأقام مركزاً زراعياً كبيراً في «ينبع» بعيداً عن المدينة. والنخاولة (الشيعة) المشغولون الآن بزراعة النخيل في المدينة هم ذكرى امتداد للعمل الذي اشتغل به أمير المؤمنين. وكان العمل الرئيسي، قبله يتركّز على التجارة والرعي، فأخرج الانتاج الزراعي ومفهومه من شكله اليدوي، إلى مرحلة الانتاج الزراعي (الحضري). والإمام **علي** نموذج للعلم والآداب والنثر والشعر. وكتاب «نهج البلاغة» هو الكتاب الثاني بعد «القرآن» من حيث القيمة الأدبية والحكمية. وقد ظهر هذا الكتاب في عصر لم تكن لغة العرب فيه لغة النثر وإنما كانت لغة شعر، وهو ليس مجرى كتاب نثري عادي وإنما كتاب حكمي وفلسفي، وإذا تأملنا «نهج البلاغة، نجد فيه نصوصاً على شكل رشحات فلسفية صادرة عن عقل فيلسوف ثاقب النظر، دقيق الفكر، إذا استمعت اليها كأنك تستمع إلى فلاسفة الإغريق وحكماء الاسكندرية، في عمقها، وشمولها، ونظرتها الكونية الشاملة.

وكان **علي**، كما يرى **شريعتي** بعد هذا، جامع الأضداد، يجمع الاتجاه العرفاني، مع النظرة الاجتماعية، والنظريات بالعينيات، والقوة إلى الدقة، والرقة، كمقاتل، وأديب، وشاعر وحكيم، وزوج ورب عائلة.

كانت الأرستقراطية القرشية هي الحاكمة، قبل الاسلام، وقد عادت

هذه الأرستقراطية بعد وفاة **الرسول** (ص) وهي ترتدي لبوس الإسلام، وقد واجه **الإمام علي** هذه الواقعة بصبر وحكمة، ورباطة جأش، فرفض الأعطيات حتى لأقرب أقربائه (أخوه عقيل الضرير فاضطر إلى الذهاب إلى معاوية!).

وقد يرى البعض في هذا افتقاراً إلى النزعة العملية (البراغماتية) أما هو فكان يتمسك بالمساواة في العطاء والاستهلاك والحقوق والواجبات، فيرفض منح أعطية خاصة لأخيه، وبطلب من **ميثم التمّار** عدم تقسيم التمر إلى أقسام منها الجيد والأجود والرديء وتسعيرها بأثمان متفاوتة حسب جودة الثمر، وخلطها بقيمة مناسبة من معدل قيمة الانواع جميعها، وهو ما يُسمى في المذاهب الاقتصادية الحديثة «التساوي في الاستهلاك» وهو الوجه الآخر للتساوي في الانتاج (لكل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته) وهو المبدأ الذي قامت عليه الاشتراكيّة.

أما من حيث الحقائق والقيم، فقد استلم الإمام **علي** خلافة المسلمين **وطلحة والزبير** ينتظران تحقيق أطماعهما في الولاية والأمصار، ولكن الإمام يخذلهما ـ وهم مالكو العبيد (كان طلحة يملك ألف عبد يعملون له!) وكان **الزبير** من الأثرياء ـ فرجعا خائبين، فخرجا وأشعلا فتيل «حرب الجمل» ضد خلافته. وعندما قيل للإمام **علي**، أتُواجه هؤلاء القوم الذين سجلوا في «تاريخهم» أمجاداً واكتسبوا حيثيات ووجاهة، وهم من أقرباء النبي، وأصحابه، أجاب «لا يُعرف الحق بالرجال، إعرف الحق تعرف أهله». وقد قال **طه حسين** إنّ هذه الجملة «أصل لا يمكن لأي لغة من لغات البشر أن تأتي بمثلها»[1].

---

(1) ص 70.

وكان الإمام **علي** يتحلّى بنظرة إنسانية، تساوي بين المؤمن المسلم، والمعاهد، والذمي، ممن يعيشون في ظلّ الحكم الإسلامي ولا يدينون بدين الإسلام: «دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا».

والبشر عنده صنفان: «إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» (كما جاء في نهج البلاغة).

في تناوله لشخصية الإمام علي من وجهة تاريخية وأنتربولوجية (إناسية) وعلمية، يقف الدكتور **شريعتي** بقوة ضد نزعتين:

- تأليه علي
- أسطرة علي (أو جعله خرافة)!

والموقف الأول الذي يناوئه هو موقف الغلاة الذين بالغوا في مدح **علي** وتأليهه وتقديسه، ويرى **شريعتي** أننا، اليوم مكلّفون بمعرفة **علي** لا بمحبته دون معرفة، أو محبته محبة منبثقة عن المعرفة المتبلورة من كمالاته وجماله الروحي، والإنساني، والخلقي، كمثال يقتدى ويحتذى. ويقدم **شريعتي** حجة على ذلك قول علي لأحد أمراء جيشه لما بالغ في مدحه «أنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك»[1]، وقد ألقى من ادعى الربوبية فيه ـ كما نقل ذلك صاحب كتاب «الملل والنحل» (**الشهرستاني**) في النار[2].

أما تخريف **علي** ـ ولا نقول أسطرته بالمعنى الجمالي والروحاني ـ فيقوم على تسطيح هذه الشخصية، من خلال التراث والسنن التقليدية الموروثة، بحيث تصبح الشخصية، شخصية «فولكلورية» لا تقوم معالم

(1) نهج البلاغة، قصار الجمل 83.

(2) شريعتي، **الإمام علي في محنه الثلاث**، ص 185.

الشخصية فيها على أساس الملاكات الحقيقية وإنما على حصر الفضائل في الكرامات والمعجزات وخوارق العادة كالادعاء بأن **علي** أخرج يديه من حبل القماط عندما كان رضيعاً وقتل الأفعى!

ويرى **شريعتي** أنَّ مثل هذه القصص لا طائل منها، ولا تدل ـ بالضرورة ـ على عظمة **علي**، ولا تفيد لا في معرفة الإمام **علي** معرفة حقه ولا في اتباع **علي** واقعاً في طريق التطور والتقدم!

ويرى **شريعتي** أنَّ الله أقام امتحاناً عظيماً عرض فيه الأمانة على بعض خلقه فنكصوا وحملها الإنسان، وهذا مما يدل على أن الاسنان في الاسلام أعظم من الملك، ومقام آدم ومنزلة البشرية ومرثية الإنسانية أعلى وأشرف من مقام الملائكة، وبناءً على ذلك فإنَّ **علياً** الإنسان مُقدم على أي نظرة تأليهية أو ربوبية أو ملائكية لا تقدم ولا تُؤخر! وتلك هي الطريقة المثلى لفهم شخصية الإمام ـ الإنسان، خليفة الله في الأرض، وتلك هي الخلافة الفُضلى والإمامة المُثلى.

وثمة بُعد تراجيدي «مأساوي» في معرفة العظماء والكبار، فهؤلاء يعيشون متوحّدين، في وجودية الشرط الإنساني، وفي معاناة الألم الإنساني.

كان **علي**(ع) في ألمه الإنساني، يعيش متوحّداً، وهو الذي قضى عمره يضرب بالسيف، وينتصر، ويدافع عن الرسالة، بالحكمة والخطابة، والسياسة، فلذلك نجده يتسلّل تحت جنح الظلام، في وحدته، وغربته، والأولياء هم غرباء عن قومهم، وبيئتهم، ليبكي كالأسود التي لا تئن في النهار. . .

ممَّن يبكي علي ولماذا؟

هل كان يبكي لاغتصاب خلافته؟ هل كان يبكي لحرمانه فدكاً من الأرض (فدك فاطمة)؟!

هل كان يبكي لخذلانه من الغلاة والخوارج من أتباعه؟

لقد كان **علي**(ع) ضحية قرابته من رسول الله، في مجتمع ظلّ ـ رغم الدين الحنيف ـ يعيش روابطه القبلية ولم يتحمل اجتماع النبوة والإمامة في بيت واحد فلا يبقى ثمة شيء يذكر للقبيلة وأفخاذها وأحسابها وأنسابها، ولهذا ناوئ القوم علياً، وطغت روح العصبية فيهم على الدين والدنيوية.

لماذا **علي**؟ وما هي الحاجة، اليوم لمعرفة **علي**؟ سؤال علمي ـ كسؤال الحاجة إلى كانط ـ في الفكر الغربي يسأله الدكتور علي شريعتي. والجواب عليه أن كل فرد، أينما كان، سواء كان شيعياً أو غير شيعي، مسلماً أو غير مسلم، مؤمناً او غير مؤمن، فليكن من كان بشرط أن يكون وإنساناً يتحمل المسؤولية من أجل الإنسانية والعدالة والحرية، ويؤمن بالأصول والقواسم المشتركة بين أحرار العالم والواعين من أبناء العصر. ويكفي أن يكونوا أحراراً، متدينين أو غير متدينين، تماماً كما قال الحسين ـ وارث وخليفة آدم لأعدائه: «إن لم يكن لكم دين. . . فكونوا أحراراً في دنياكم». .

الإسلام والمرأة
أو فاطمة هي فاطمة

ما هو موقف الإسلام من المرأة؟

ما بين الموقف التغريبي (الجَندري) الذي يُقدّم المرأة الفردية على المرأة ـ الإنسان، والموقف التقليدي الذي يحجب المرأة في خدور الحريم، يتبنَّى **علي شريعتي** موقفاً وسطياً، هو موقف النساء اللواتي لا يستطعن تحمل القوالب القديمة، ولا يردن الاستسلام للجديد، لئلا يقعن في الاستلاب وفقدان الهوية في دفاعهن عن الذات والذاتية.

لقد حرّر الغرب المرأة ـ الفرد، في المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، لكنه بدل المساواة والتكافؤ والتكافل مع الرجل حولها إلى إمرأة ـ دُمية، تحرّرت شكلاً، في إطار علاقات السوق، خدمة لمنطق النظام الرأسمالي وآلياته التي تجعل من جسد المرأة سلعة رأسمالية خاضعة للعرض والطلب والوظيفة والدعاية، والتسويق الاقتصادي. ورداً على ذلك انتفضت المرأة مطالبة بالمشاركة الحقيقية رافضة أن تكون «دُمية» للنظام الرأسمالي، في مجتمع العلاقات السِّلعية، الفَردوي، الطبقي، القائم على استثمار الإنسان لأخيه الإنسان.

بالمقابل، وكرد فعل على الاستعمار، والبورجوازيات التابعة لها في مُحيط النظام الرأسمالي انكفأت المرأة الشرقية والمسلمة في الحجاب الإجتماعي والحضاري، رافضة منطق العصر والتطور في رفضها للحداثة الرأسمالية الاصطناعية.

ورأي **علي شريعتي** أنَّ ثمة ثلاثة وجوه للمرأة في المجتمع والحضارة الإسلاميّة، أحدها وجه المرأة التقليدية (الخرافية)، والآخر وجه المرأة الحديثة (المُستغربة)، والوجه الأخير هو وجه النساء (الفاطميات)، وجه فاطمة، المُلهمة، والمكافحة: سيدة نساء العالمين.

لقد كانت **فاطمة** ـ بنظر **شريعتي** ـ في كُل مكان من تاريخ الشعوب الإسلاميّة، والقطاعات المحرومة في الأمة الإسلاميّة، منبع إلهام لقضية الحرية والعدالة والجهاد ضد الظلم والقسوة والتمييز. وهي تُجسد نموذج المرأة المناضلة المسؤولة تُجاه عصرها ومصير مجتمعها. فهي بنفسها كانت (إماماً) أي نموذجاً مثالياً للمرأة (أسوة) و(شاهداً) لكل امرأة تريد أن تختار «أن تكون نفسها»[1].

وفاطمة حسب تصريح الرسول **محمد**(ص) هي إحدى أربع وجوه نسائية ممتازة في تاريخ الإنسان: **مريم**، **آسية**، **خديجة**، وأخيراً **فاطمة**.

كانت كرامة مريم، بعيسى الذي ولدته وربّته، وكرامة **آسية** (زوجة فرعون) **بموسى** الذي ربّته، ورعته، وكرامة **خديجة بمحمد** (ص) الذي نصرته، **وبفاطمة** التي ولدتها وربتها. أما كرامة **فاطمة**؟ فهي ابنة

---

(1) علي شريعتي، **فاطمة هي فاطمة**، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية 1428هـ/2007م، ص 2.

محمد (ص) و**خديجة**. وهي زوجة **علي** (ع) وهي أم الحسنين، **الحسن والحسين** (عليهما السلام)، وأم زينب (ع) وهي فاطمة، الشخص الكلي.

والشخص بالمعنى الوجودي هو مجموع الأشخاص الأخرى، هو الذات كذات أخرى، وفاطمة هي هذا الشخص الكلي: **فاطمة الكبرى**.

في محاضرة بعنوان: «المرأة بين الإسلام والتقاليد» رأى **شريعتي** أنَّ قضية حقوق المرأة ودورها على مدى التاريخ مثّلت مسألة علمية وفكريّة اتخذت إزاءها المذاهب والمدارس الفلسفية والنّظم الإجتماعية المختلفة مواقف متباينة. ففي العصر الحديث وفي القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، ومن بعد الحرب العالمية الثانية خاصة، طُرحت قضية الحقوق الاجتماعية والخصائص الإنسانية للمرأة على بساط البحث في الأوساط العلمية، وأحدثت هزّة روحية تأثرت بها المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات اللارأسمالية على حد سواء، حتى إنَّ المجتمعات المحافظة والمجتمعات التاريخيّة والدينية، سواء في الشرق أم في الغرب، الدينية منها أم القومية، والبدوية أم الحضرية تأثرت بهذه الحركة الإجتماعية.

وغالباً ما جُوبهت موجة التجديد هذه، التي جاءت تحت شعار تحرير المرأة بمواقف تستند إلى تقاليد بالية على شكل مقاومة ومعارضة تتّسم بالتعصب الأعمى، وهذا ما جعلها عاجزة عن الصمود أمام رياح التغيير.

وقد وجدت هذه الموجة تأييداً من المتعلمين الجُدد، وأشباه المثقفين الذين رحّبوا ـ بلا قيد ولا شرط ـ بهذه الهجمة «التحررية»

وغدوا من أقوى عوامل نشر وتكريس تيارها الرامي إلى تحرير المرأة الشّكلاني، كامتداد لعملية دمج النظام الرأسمالي بالمجتمعات التاريخيّة، والسابقة على نمط الإنتاج الرأسمالي.

ولم يكن ثمة طريقة لمواجهة الهجمة الفكريّة والثقافية في المجتمعات الشرقية إلا بالعودة والهجرة إلى الذات.

وكان أمضى سلاح يُمكن حمله لمواجهة عملية «التغريب» والاستتباع هو التّحصن بالثقافة والهوية التاريخيّة والاقتداء بنماذج ممتازة وقدوات نبيلة وحيّة في تاريخ الإسلام. وتقع **فاطمة (ع)** في قمّة وذروة تلك القُدوات.

ففاطمة الزهراء (ع) هي نموذج للمرأة الشرقية، الإيثارية، التي تشعر بالمسؤولية، من المهد إلى اللحد، وتقف في السّراء والضراء إلى جانب أسرتها، وزوجها، وبنيها، وتخوض الكفاح في سبيل المبادئ دون تمييز أو أثرة أو استئثار بالمنصب والوجاهة، المترتبة على الانتماء إلى آل بيت النبوة والرسالة.

إنَّ **فاطمة الزهراء** هي مثال للمرأة الثالثة، التي تحافظ على ذاتها وذاتيتها في إطار الحفاظ على الجماعة والمجتمع. إنها نموذج للمرأة ـ الشّخص ـ التي تمثل الذات بالنسبة إليها ذاتاً أخرى، هي الذات الجماعية أو الاشتراكيّة بالمعنى الحديث للكلمة.

ويرى **علي شريعتي** أنَّ الفرويدية، كعنوان للتحررالبورجوازي، الجنسي، قد استُخدمت في المجتمع البورجوازي كمخدِّر جسدي وعقلي، وجرى تسخير المرأة بأوالية الكبت والجنس، في خدمة الاستثمار والاستعمار، والاستغلال العقلي والروحي والجسدي. ورأى

في الفرويدية تركيزاً على الحرية الجسدانية، التي لا ترى في الإنسان أبعاده الشخصانية ـ الكلية، فالفرد والمرأة ليس جسداً فقط، وإنّما كائناً كلياً، جامعاً للعقل والروح والجسد، في كلية الشخص، واختصاره في بُعد واحدٍ من أبعاده هو اختزال له وانتقاص من هويته الإنسانية.

أما موقف **علي شريعتي** من العباءة والحجاب فيتلخص بمفهوم تغيُّر شكلها من بلد إلى بلد ومن قوم إلى قوم وفقاً لاختلاف المناخ والنظام الإجتماعي والوضع الثقافي، لذلك كان يرفض الموقف المتعصب عن «العباءة» باعتبارها الحجاب بمجمله. وموقفه هذا يُشبه موقف **قاسم أمين** ومفهوم «الحجاب الشرعي» المحتشم والذي لا يقيد عمل المرأة وعملها ودورها في الحياة الإجتماعية.

ويستشهد **شريعتي** بالسيدة **أنديرا غاندي** (رئيسة الوزراء الهندية 1917 ـ 1984م) التي كانت ترتدي الساري الهندي الذي يعود تاريخه إلى ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف سنة، وكانت تقابل فيه كبار قادة العالم، وتدخل فيه إلى هيئة الأمم المتحدة فينهض احتراماً لها خمسمائة مندوب ويُصفقون لها نصف ساعة، دون أن تخجل ودون أن يعتريها شعور بالدونية. وسبب ذلك أنّها لا تنظر إلى هذا الساري بصفته زياً موروثاً عن جدتها، وإنّما تختار هذا الزّي كزي ثقافي وحضاري وجمالي متميز[1].

والموقف التّطوري **لشريعتي** من الحجاب، يُمكن أن نتفهمه أكثر في سياق موقفه السوسيولوجي، كعالم إجتماعي من ظواهر أخرى كالخمر، فموضوع الأمر والنهي في هذا المجال كان تطورياً بامتياز: فالأشخاص

---

(1) علي شريعتي، **مسؤولية المرأة**، دار الأمير، 1426هـ ـ 2006م ص 99

الذين أسلموا في السّنة الأولى وآمنوا بالتوحيد وتوفّوا، ربما كانوا يشربون الخمر ولا يصلون ولا يصومون ولم يحجوا ولم يُجاهدوا، بل لعلهم كانوا يأكلون الربا، وذلك لأنّ حُرمة الربا أعلنها الرسول (ص) في حجة الوداع. حتى أنَّ ربا ابن عباس ألغي، وكل من كان له رباً (ربى) **لابن عباس** وضعه عنه الرسول (ص)، والملاحظ هنا أنَّ الرسول (ص) عالج الأمور تدريجياً وبدأ بها خطوة فخطوة، فقد ركّز جهوده في بداية الأمر على إرساء رُؤيةٍ كونية وعقيدة، وغرس في عقول أبناء جيله فكراً. وعندما انتشر ذلك الفكر وتجذّر في الأذهان أصبحت نفوس القوم مُهيئة ومن ثمّ أمرهم بالجهاد، والصلاة، ونهاهم، تدريجياً، عن الخمر والميسر. ففي المرحلة الأولى أوحي له ـ وللوحي علاقة بالأوضاع الاجتماعية وأسباب النزول ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾[1] وفي هذه المرحلة لم يُحرّم عليهم الخمر كلياً وإنّما أمرهم أن لا يرتادوا المساجد أو أماكن الصلاة وهم سُكارى، ثم جاءت المرحلة الثانية وكانت تنطوي على عتاب رقيق ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[2]، حيث كشف القرآن فيها عن حقيقة مهمّة وهي أنَّ ضرر الخمر أكثر من نفعه.

وعندما بلغت الدعوة الإسلاميّة ذروة تكاملها وطُرحت مفاهيم الجهاد والشهادة والفتح، جاء الأمر الإلهي هذه المرّة قاطعاً وحاسماً ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَـٰنِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[3].

---

(1) سورة النساء: الآية 43

(2) سورة البقرة: الآية 219

(3) سورة المائدة: الآية 9.

وفي هذا التصور يُؤكّد **شريعتي** على مبدأ الارتقاء والتطور، في إطار الرؤية الإسلاميّة للكون والتوحيد الإسلامي، إبّان عصر النهضة واليقظة، حيث رأى مصلحو الإسلام أمثال **جمال الدين الأفغاني** والإمام **محمد عبده** أنّ الإسلام لا يُخالف مبدأ التطور والارتقاء والتقدم.

الأمّة والإمامة
نقد الديمقراطية الشكلية

الإصلاح الديني عند المُفكر الاجتماعي **علي شريعتي** يعني التجدّد، ويُرادف التحديث الديني. ومثالاً على ذلك تفسيره للحديث «إن **الإمام المهدي** (ع) يأتي بكتاب جديد ودين جديد». يقول **شريعتي** إنَّ المقصود بذلك: هو الإسلام بمعانيه ومفاهيمه التي كان عليها في صدر الإسلام. فلو جاء شخص الآن وطرح القرآن طرحاً قرآنياً مستقلاً في معاهدنا الدينية، أفلا يكون قد قام بعمل جديد؟ وإذا تحدث عن الإسلام الحقيقي، أفلا يكون قد تحدّث عن دين جديد؟[1]

على هذه القاعدة وهذا الأساس يطرح **شريعتي** إشكالية الأمة والإمامة والدين والتّشيع.

والإصلاح الديني بنظر **شريعتي** هو قاعدة النهضة، والنهضة تعني الإحياء أو «البعث»، العودة إلى الذات الدينية والتاريخيّة بُغية تعزيز الذات وتحديث الذات و«الذاتية».

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، دار الأمير، الطبعة الثانية، 1427 هـ ـ 2006م، بيروت، ص 1.

ونحن نرى أنَّ ثمة مرجعيتين يرتكز إليها فكر **شريعتي**، الإصلاح الإسلامي في تجربة تيار اليقظة بريادة **جمال الدين الأفغاني**، الذي دعا إلى العودة إلى إحياء الإسلام والعودة إلى منابعه الصافية، الأصيلة، والإصلاح البروتستانتي، الذي دعا بدوره إلى الإحياء الديني وحوَّل المسيحية إلى مسيحية إيجابية ومقتدرة.

يقول **شريعتي**: منذ عصر السيد **جمال الدين** و**محمد عبده** و**الكواكبي** ورشيد **رضا** وزملائهم، حيث طرحت هذه الضرورة في أوساط المجتمعات الإسلاميّة (الإصلاح الديني) حتى اليوم، تشتد هذه الضرورة والحاجة إلى كلّ تحوّل يطرأ على حياتنا اليومية، وتحتل مرتبة الأولوية، ويقوى الإحساس بضرورة تنقية فكرنا الديني حتى نتمكن من العودة إلى المنابع الصافية لعقائدنا الدينية الأولى. حيث لا إصلاح ديني في الإسلام، بمعنى إعادة النظر في الدين، بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول.

ما هي الروح الحقيقي للإسلام الأول؟ وما هو الإصلاح؟

الإصلاح الديني، كما يقول **شريعتي**، لا يعني «إصلاح» بمعنى رفورميزم (Reformisme) أو تطور (Evolation)، أي الإصلاح التطوري، التدرّجي، مقابل الثورة (Revolution)، وإنَّما الإصلاح الديني بمعنى النهضة الإسلاميّة، عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستعمار والاستحمار والرجعية والتعصّب الأعمى، والمصلحة الطبقية والصنفية (أو الإثنية)، والرفض لكل ما يُطرح باسم الإسلام والتشيع من ممالأة النُّظم الاستبدادية وتخدير الجماهير، ومسخ

العقل، والخرافة، (كاقتصار اسم «الله» على استخدامه للحَلْف والقسم واتخاذ القرآن وسيلة للاستخارة، و«الأئمة» واسطة في التوسل، والشهادة سبباً للبكاء، والإمام المنتظر أداة لتوجيه الحاكمية القهرية والمحكومية الجبرية).

الإصلاح ـ بنظر **شريعتي** ـ يعني النهضة الإسلاميّة من أجل تحرير «الدِّين» من الاستبداد الفكري والمعنوي والعودة إلى منابع الثورة الأصيلة، وبناء حركة فكريّة واجتماعية شيعية، على أساس القرآن والسنّة وفي ضوء تعاليم أهل البيت (عليهم السلام)، التي تتلخّص في شعارين: قيادة اجتماعية، وعدالة طبقية.

وقد توخّى **علي شريعتي** في مواقفه الفكريّة الجمع ما بين العامل الذهني والعامل المادي الاجتماعي. يقول **شريعتي**: ذهب **ماركس** إلى أنَّ العامل المادي هو علّة العِلل لِكُلِّ تحوّل إجتماعي، وذهب **ماكس فيبر** إلى العكس من ذلك باعتبار الإنسان «العقيدة والفكر أو العامل الذهني ـ الديني» هو علّة النظام الاجتماعي، وقد جمع **شريعتي** بين **ماركس** و**ماكس فيبر** في منظور إسلامي جديد تكاملي وتفاعلي.

ما علاقة الأمة بالإمامة؟

يرى **شريعتي** أنَّ أصل مُصطلحي الأمة والإمامة واحد، وقد وجد في هذه الوحدة رأس خيط في مبحثه عن الأمة والإمامة.

فكلمة «أمة» مأخوذة من «أمّ» بمعنى قَصد وعزم، أما مُصطلح «الإمام» فيعني «قيادة»! اقتداء، مثال، والإمامة، إذن، تعني هداية الأمة ولا أمة بدون إمامة.

والإمامة والحال هذه، بالمقارنة مع النبوة، تُشبه الفارق بين النظرية والتطبيق. **فمحمد** (ص) كان نبياً وإماماً، ولهذا نقول إنّه خاتم الأنبياء، وقد ختمت نبوته، أما إمامته فيجب أن تستمر وتتواصل. وهنا تنطرح الإمامة عند الشيعة.

فالإمامة عند الشيعة هي استمرار لإمامة **محمد** (ص) ـ وليس لنبوته.

ما الفرق بين الإمامة والخلافة؟

يُقدم **شريعتي** في هذا الصدد رأياً مبتكراً يقوم على التقريب بين السنّة والشيعة، فيرى أنَّ الإمامة وراثة إلهية لرسالة النبي (وهي تقوم على النَّصب أو التنصيب) بينما الخلافة استخلاف سياسي، ولها مَلْء الزاوية الإجتماعية ووراثة النبي في الحُكم الدنيوي، أي إنَّ استمرار رسالة النبي يتم في خطين منفصلين: مبدأ الخلافة، ومبدأ الإمامة، لأنَّ النبي كان له مقامان مقام النبوة ومقام الحُكومة.

ويرى **شريعتي** أننا اذا استطعنا التفكيك والفصل، استطعنا، من جهة، تبرئة السنّة من تهمة اغتصاب حق أهل البيت (وإلا كيف رضي الإمام علي بولاية المفضول مع وجُود الأفضل بحسب الشيعة الزيدية؟) مع إقناع ـ واقتناع ـ أهل السنّة بإمامة الأئمة الشيعة من جهة أخرى.

ويرى **شريعتي** أنَّ السنّة هي الوجه الآخر للتشيع، كما أنَّ التشيع هو الوجه الآخر للسُّنة، أو بالأحرى هو السنّة ذاتها من وجهة نظر أخرى. فالذات الشيعية هي ذات أخرى (سُنّية) والذات السُّنية هي ذات أخرى (شيعية) بالمعنى الذي نجده في فلسفة بول ريكور «الذات كذات أخرى».

وإنَّ رسالة النبوة (البلاغ) بنظر **شريعتي** تُرسي الأساس الإيديولوجي (النظري، الفكري، العقائدي) في حياة صاحب الرسالة. أما رسالة الإمامة، فهي تعني إرساء أُسس بناء الأمة، والتطبيق الاجتماعي والعملي للإيديولوجية الثورية، ضمن عملية ثورية طويلة المدى.

وخلال هذه الفترة الطويلة يتصدّى لحمل عِبء الرسالة وقيادة حركة التغيير قادة جُدد بأسلوب ثوري ـ غير ديمقراطي ـ حتى يصل المجتمع إلى مرحلة التطور السياسي والفكري والأخلاقي، ويتمّ ترسيخ الإيديولوجيا الثورية، ويرتفع الوعي السياسي إلى أن يُصبح وعياً ديمقراطياً مسؤولاً، يُباشر مسؤوليته بشكل مباشر، ويُقرر مصيره بنفسه، آنذاك يبلغ المجتمع مرحلة الديمقراطية (المباشرة).

اهتم المستشرقون بدراسة الإسلام ـ **جاك بيرك**، **رودنسون**، **مونتغمري وات** ـ بالإصلاحيّة الإسلاميّة، ففسّر بيرك القرآن تفسيراً عقلياً، بينما بحثه رودنسون في علاقة الإسلام بالرأسمالية والماركسية، مستخدماً المنهج المادي الجدلي، أما **وات** فتخصص بالسّنة النبوية وأوّلها تأويلاً ألسنياً، وقد تأثر **علي شريعتي** به بهذه المحاولات فرفض بعضها ـ **رودنسون** ـ وتأثر ببعهضا الآخر، **جاك بيرك**، **ووات** خاصة، وقد تناول في أبحاثه ما درسه المستشرق الانكليزي حول مصطلح الأمة في الإسلام، وعلّق، بدوره، على تحليله تحليلاً اجتماعياً معرفياً، وقد عثر، كما يقول، بعد بحث دؤوب على رأس الخيط ووجده في علاقة مفهوم الأمة بمفهوم الإمامة ـ وهو يشبه ما سمعه كاتب هذه السطور في الثمانينات في باريس في محاضرة للمستشرق الفرنسي **جاك بيرك** في معنى «الأمية»! في الإسلام فإذا بها تعني «الانتماء إلى الأمة» وليس

الافتقار إلى التعليم والقراءة والكتابة، وقد علق **شريعتي** على معنى كلمة إمامة ـ أيضاً ـ على هامش الصفحة 40 من كتاب «الأمة والإمامة» قائلاً إن كلمة «أمي» ـ صفة النبي(ص) البارزة والإيجابية تتحد في الأصل مع الكلمتين أعلاه.

وقد ركز **مونتغمري وات** على النقطة التالية:

إنَّ البشر على طول التاريخ وعرض الجغرافيا يعيشون جماعات جماعات، وأن الاسم الذي تحدده لمجتمعها يكشف عن رؤية الجماعة وتصورها للحياة الاجتماعية ومفهومها الواقعي بين المدلولات التي أعطتها الجماعات القومية لهذا المصطلح:

1 ـ **Nation**: مصدرها Naitre وهو معنى الولادة. إذن فأصحاب هذه التسمية يعتبرون أن الرابطة الطبيعية والمقدسة والواقعية التي تربط بين أفراد المجتمع الواحد هي: القرابة ووحدة الدم والعرق. ومن وجهة نظر هؤلاء تعتبر هذه الرابطة بين أفراد التجمع الإنساني هي القائمة على أصالة الرابطة العرقية السائدة بينهم وتشتق منها كلمة Nationalism القومية (الأُمية).

2 ـ **القبيلة**: وهو مصطلح قديم جداً، حتى إنه أقدم من كلمة (Nation) وهم مجموعة أفراد يشتركون في القبلة (المقصد).

3 ـ **القوم**: يعني أن أفراد القوم الواحد هم مجموعة من أبناء الإنسان يقطنون زاوية من الأرض وينهضون معاً في القيام بعمل مشترك يقومون به.

4 ـ **الشعب**: كلمات شعب وشعبة وانشعاب ترجع كلها إلى أصل

واحد، وتعني أن أبناء الإنسانية على الأرض صاروا شعبة شعبية، وكل شعبة تمثل شعباً واحداً، أي إنهم انفصلوا جماعة جماعة، والمجتمع هو شعبة من مجموع البشرية قد انشعب منها.

5 ـ **الطبقة**: مجموعة من الأفراد يحتلون موقعاً في طبقة واحدة يتشابهون في لون العمل والحياة وحجم الاعتبار الاجتماعي والوارد المالي، ويشكلون جماعة ومجتمعاً، وفي المصطلح الأجنبي social class. وارتباط هؤلاء يتم عبر اشتراكهم في العمل والوارد أو لون الحياة وخصوصاً وضعهم وموقعهم الاجتماعي.

6 ـ **المجتمع أو الجامعة**: وهذه الكلمة اليوم هي الاصطلاح الشائع في الوسط العام، وتعني «اجتماع أبناء الإنسانية في مكان واحد».

7 ـ **الطائفة**: جماعة إنسانية تطوف حول منطقة خاصة، وأصلها الاشتقاقي الجماعة التي تطوف حول بئر من الماء، وتتجول كل جماعة في دائرة خاصة من الأرض التي تكون مرتعها.

8 ـ **العنصر أو العرق (Race)**: جماعة من أفراد البشر تتشابه في خصوصيات بدنية وتشترك في خصوصيات بدنية كالشكل واللون والدم.

9 ـ **الجمهور (Masse) (توده بالفارسية)**: جماعة من أفراد الإنسان تنتشر في بقعة معينة.

10 ـ **المواطنون Peuple**: جماعة من أفراد الإنسان تسكن بقعة معينة من الأرض.

يستخلص شريعتي، في ضوء هذه التعريفات، تعريفاً للأمة مفاده

«جماعة إنسانية يشترك فيها جميع أفرادها في هدفهم المشترك المرجو على أساس قيادة مشتركة»[1].

ويلاحظ **شريعتي** ترادف مفهوما الأمة والإمامة، باعتبار أنَّ الإمامة تعني هداية تلك الأمة، ومن هذه الزاوية فمصطلح الأمة نفسه ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة، في حين لا ينطوي مصطلح الجماعة والقبيلة والقوم Nation على ذلك.

ويتضمن مصطلح «الإمام» برأي **شريعتي** كل المعاني التي في مصطلح «الأمة»، كما ينطوي مصطلح الأمة على الإمامة (القيادة)، ولا أمة بلا إمامة (قيادة).

والإمام هو «الإنسان المثال» الذي تتطلع إليه البشرية (الإنسان الأعلى). في ضوء الفهم والتعريف المتقدم لـ«الإمام» فهو المرادف للسلطان، الخليفة، رئيس الدولة، المفكر، الشيخ، المرشد، القُطب.

ما هي القاعدة والأساس التي يتم عليه تعيين الشخص لهذا المقام؟

الأُسس الشائعة تاريخياً في مختلف النظم والسُّنن الاجتماعية أو الدساتير لا تخرج عن الصور التالية: النصب، الوراثة، الانتخاب، الغلبة، الثورة، الانقلاب العسكري، الترشيح. وإذا دققنا في هذه الأسس المختلفة لتعيين الإمام نرى أن بعضها (كالترشيح) مثلاً، يطرح قاعدة في نظام تكون فيه مسألة التعيين قائمة على أساس الانتخاب، أي المُعين الأصلي هو الناس أو طبقات الأمة (الانتخاب العام).

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ص 41 ـ 49.

ومقابل الترشيح أو الانتخاب التنصيب أو التعيين. وباختصار، يصل شريعتي بعد تعداده لأشكال تولي الحكم إلى نظريتين يقوم عليهما الحكم في الإسلام: إحداهما النظرية الشيعية التي تعتقد بالنصب أو التنصيب، والأخرى النظرية السُّنية، التي تؤمن بالانتخاب أي: الشورى، البيعة، الإجماع في المصطلح الإسلامي الشائع.

وهنا يعود شريعتي إلى أطروحته باعتبار الإمامة والخلافة وجهان لمسألة واحدة، رغم اختلاف أدوارهما. فالإمامة هي عبارة عن الواجهة المعنوية والوراثة الإلهية لرسالة النبي، أما الخلافة فهي استخلاف سياسي، متعلق بوراثة النبي في الحكم الدنيوي، أي إن استمرار رسالة النبي يتم في خطين منفصلين: أحدهما الخلافة والآخر الإمامة، لأن النبي كان يجمع ما بين مقامي النبوة والحكومة.

وبناء على ذلك يستنتج شريعتي أن الفرق الوحيد الذي يمكن وضعه بين الخلافة، بمعنى الحكومة، وبين الإمامة، بمعنى الإنسان الأعلى، المافوق، والنموذج المتعالي والتجسيد العيني للرسالة والإنسان الكامل والمسؤول عن استمرار خط الرسالة والنبوة هو: أن الحكم مسؤولية غير محدودة في التاريخ، والإمامة مسؤولية محدودة، ومعنى المحدودية هنا محدودية زمانية وإنسانية، أي: أن الإمامة مقيدة بشخص الإمام، والإمام نموذج استثنائي ومعين، ومن المحتم أن يتحدد الزمان حينما يتعين الشخص بحضوره. بينما الحكومة مؤسسة دائمة مستمرة في المجتمع، ومع غض النظر عن الفرق فالإمامة والخلافة مسؤولية واحدة، غاية ما في الأمر وبحكم المحدودية التي أشرنا إليها لا يكون الحاكم إماماً على الدوام[1].

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ص 179.

أما الإمامة، فهي دوام النبوة وإكمال للمسؤولية التاريخيّة التي تتحملها النهضة، والإمام استمرار لرسالة النبي بأبعادها المختلفة.

وينطرح ههنا سؤال حول مفهوم الإمامة: من يعين الإمام الله أو النبي ويقنع الناس بذلك، فينصب «الإمام» لقيادة الناس السياسيّة أم يختاره الناس عن طريق الشورى والانتخاب؟ وينطرح هنا مسألتا التنصيب الإلهي و«إجماع الأمة».

وهناك، برأي شريعتي نهجان في الحكم: نهج الحكم الاستبدادي، الذي تحقق على طول التاريخ، وذلك بأن يختص بالحكم فرد أو أسرة أو جماعة خاصة من الأشراف، دون دخل آراء الجماهير، بوصفه ممثل الله، أو الشريف العرقي، ويمارس حكمه بالقهر والقوة على الناس.

وهناك نهج آخر يُسمّى «الحكم الديمقراطي»! وله أشكال مختلفة، منذ العصر اليوناني حتى اليوم. ويعني حكومة آحاد الناس، حيث تنتخب بآرائها جماعة أو فرداً لقيادتها، ويكون أساس تسليم الحكم للفرد أو الجماعة هو عدد آراء آحاد المجتمع.

والحكم الديمقراطي، برأي شريعتي، يمثل نظام الحكم المثالي (رغم نواقصه) لكل المستنيرين منذ مطلع القرن الثامن عشر، قرن حرية الفكر وعصر حرية أبناء الإنسانية (ليبراليزم) الذي رافقته النزعة الإنسانية والإيمان بأصالة الحقوق الفردية (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

وهذا الطراز من الحكم ـ برأيه ـ يتطابق مع أصل إجماع الأمة أو المدينة أو أهل الحل والعقد، فالقاعدة فيه البيعة والشورى والإجماع، أي الديمقراطية عينها، فالبيعة تعني التصويت وإعطاء الرأي، والإجماع

يعني اتفاق الآراء، إنما تختلف وجهات النظر هنا باختلاف ألوان الفهم للديمقراطية وأشكالها.

يقول الدكتور **شريعتي** إنَّ الإخوة من أهل السنة يقيّمون تعيين **أبي بكر** للخلافة على أساس هذا الأصل ويفسرونه على أساس الديمقراطية، وينفون في المحصلة قاعدة التنصيب وتعيين الحاكم والقوة السياسيّة من الأعلى. وههنا تطرح أسئلة مختلفة:

1 ـ لو اعتبرنا الديمقراطية أساسًا تقدمياً وإسلامياً، فهل كان انتخاب **أبي بكر** انتخاباً ديمقراطياً؟

2 ـ هل يمكن ـ من زاوية علم الاجتماع ـ أن تتحقق الديمقراطية التي تتكئ على استقلال آراء الجماهير في المجتمع العربي آنذاك؟

3 ـ هل أنَّ الحكم الديمقراطي هو أرقى أشكال الحكم الممكنة في المجتمع؟

4 ـ لو افترضنا أن الديمقراطية أرقى أشكال الحكم للمجتمع البشري، فهل يصدق هذا الأصل على كل المجتمعات الإنسانية، سواء المجتمع المتمدن أو المجتمع المتخلف، وسواء في النظر القبلية الاقطاعية، البرجوازية والاستعمارية، الحرة، الثورية أو القانونية؟[1].

جواباً على هذا السؤال الاعتراضي يعترض الدكتور **شريعتي** بأصالة وجدارة على الديمقراطية الشكلية isotymique التي تضعها القوى

---

(1) علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، ص 193.

المسيطرة على صناعة الرأي والقرار ويفاضل بينها وبين الديمقراطية الملتزمة Demo engagée والديمقراطية الموجهة dirigée وعلى هذا الاكتشاف النقدي عند **شريعتي** يقوم حالياً إعادة فهم الديمقراطية في عصر ما بعد الحداثة، ما بعد ـ الديمقراطية، الذي يقوم على معرفة إرادة السلطة والقوة التي تقف وراء الخيار الديمقراطي. وهو ذا الفرق بين الديمقراطيات الراديكالية (الشكلية) والديمقراطيات الملتزمة بحقوق الإنسان، ضمن ظروفه الاجتماعية والتاريخيّة والاقتصادية والسياسيّة.

يقول البروفسور **شاندل**: «إنَّ أكبر عدو للحرية والديمقراطية هو الديمقراطية ذاتها والليبرالية ذاتها والحرية الفردية».

من هنا، تعد الديمقراطية (الإزيتموية) نظاماً مهزوزاً متنافياً مع روح الثورة، وهو نظام يعكس الأوضاع القائمة statique والمصالح، واللوبيات، وقوى الضغط، والإعلام الميديائي، والمال السياسي الذي يوصل إلى السلطة من «يحافظ» على موازين القوى السائدة والأوضاع القائمة.

ويُعطي الدكتور **شريعتي**، بحصافة، بعض الأمثلة على هذه الأحوال والأوضاع التي لا تأتي إلى السلطة بالقيادة المناسبة في المكان والزمان المناسبين. فقائد المقاومة الفرنسية **وركور** لم يصل إلى أي منصب من مناصب السلطة، وبالمقابل، ليس صدفة واتفاقاً أن نجد رجلاً مثل **روبرت كينيدي** (**وريغان** وبوش **الأب والإبن**، وحتى **أوباما** لاحقاً) يدافع في خطاباته الانتخابية ـ خلافاً لتوقعات الرأي العام العالمي وخلافاً أيضاً لشعارات آل **كينيدي** الديمقراطية ـ عن إسرائيل ويُطري بها منحازاً ليهود نيويورك المتمولين، الذين يرسمون المستقبل السياسي الأميركي بالتعاون

مع عصابات المافيا، فيعاف شرفه من أجل الأصوات التي تُشترى بالمال والجنس والسلاح[1].

في هذا الإطار، بالمحصلة، يحل **شريعتي** إشكالية التنصيب والانتخاب، الإمام المفضول والإمام الأفضل، أو الحكم المفضول والحكم الأفضل، وهذا الأمر يتطلب برأي **شريعتي** - مع تأييده للديمقراطية كشرعة تقوم على الاختيار والتعددية، وتداول السلطة - على تحليل معنى الديمقراطية وما فيها في ضوء معايير علم الاجتماع، والظروف الاجتماعية السائدة والقائمة والمهيمنة.

---

(1) شريعتي، **الأمة والإمامة**، المصدر السابق، ص 209.

التّشيع العلوي والتّشيع الصفوي

الفرق بين التّشيع العلوي والتشيع الصفوي هو الفرق ما بين التشيع الأحمر (الثوري) والتشيع الأسود (المذهبي) بحسب توصيف المفكر **علي شريعتي**.

الإسلام دين تجلّى للإنسانية في صورة الثورة والرفض (لا) ودين التوحيد والوحدة.

والتشيع هو المَعْلم الرئيس الذي يميّز الموالين لأهل البيت علي وأتباعه، وموالاة غيرهم، على الصعيد الاجتماعي أو الطبقي أو السياسي. وقد سمّي الشيعة بالرافضة؛ لأنهم رفضوا موالاة غير أهل البيت، وفضلوا الإمام علي(ع) على غيره من خلفاء الرسول(ص) ولهذا سموا أيضاً بالمفضّلة.

غير أنَّ هذا الموقف لم يمنع الشيعة (أنصار علي(ع) وأهل البيت من قبول ولاية الإمام المفضول (الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان) ومن صون وحدة الإسلام والمسلمين، وظلّ الشيعة في تاريخهم شيعة بالولاء وسُنة بالاقتداء.

يتحدث الدكتور **شريعتي** عن حقيقتين مرّ بهما التشيع، الأولى تبدأ من القرن الهجري الأول، حيث كان التشيع معبّراً عن الإسلام الحركي في مقابل الإسلام الرسمي والحكومي الذي كان يتمثل في المذهب السني، وتمتد هذه الحقبة إلى أوائل العهد الصفوي، ففي هذا العهد استطاع الصفويون الشيعة استلام السلطة، مع ما لها من لوازم فكرية وثقافية ترتبت عليها.

قامت الصفوية ـ بحسب **شريعتي** على «مونتاج» ديني ـ قومي، فأرست دعائم حكومتها على أساسين مُحْكمين:

1 ـ المذهب الشيعي.

2 ـ القومية الإيرانية.

إنَّ توظيف المشاعر والشعائر الخاصة بالشيعة واستثمار الحالة الوطنية والأعراق القومية الإيرانية حوّل التشيّع إلى حركة شعوبية حملت في بداية ظهورها شعار (التسوية) أي مساواة العجم بالعرب، بموجب الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وبعد فترة تحولت «الحركة الشعوبية» تدريجياً، من حركة «تسوية» إلى حركة تفضيل تدعو إلى تفضيل العجم على العرب وتوطيد الروابط بين الإسلام والتراث الايراني.

بهذه الطريقة تمكّنت الصفوية من توظيف المذهب الشيعي في خدمة أهداف أخرى ربما فرضت على إيران طوقاً «قومياً» عزلها عن العالم الإسلامي.

وقد أدى التنافس السياسي بين الصفويين والعثمانيين وسوء الظن المتبادل وتضارب المصالح إلى إقامة جدار من الحقد بين الطرفين تحول إلى حروب متكررة وتفسيق متبادل.

وقد كرَّس هذا الجدار وعزّز وجوده رجال دين مرتبطون بالباب العالي، حيث كانت الإمبراطورية العثمانية تستثمر «التسنّن» بدورها لتحقيق أهدافها ومآربها القومية والتوسعية على غرار ما تفعله الدولة الصفوية في إيران.

والحركة الصفوية حركة شيعية سُلالية، بدأت كحركة صوفية ثم تحولت إلى دولة ينتسب مؤسسوها إلى **الإمام الكاظم**، وهم (سادة) من حيث النسب، وما لبث المذهب الصوفي أن تحوّل إلى مذهب شيعي، وأخذ الفقيه والمحدث دور المرشد الصوفي.

وقد حرصت الحركة الصفوية على تبديل الكثير من الشعائر والسُّنن والطقوس الدينية، وربطت تصدرها للإسلام بالتراث الساساني، عبر بعض الروايات الملفقة حول إمامة جدِّية في أتباع الإمام صفي وأحفاده، ومنهم المهدي المنتظر الصفوي، صاحب الزمان سليل **محمد وساسان**، الذي يلتحم فيه التشيع بالساسانية على أسس القومية الإيرانية التالدة(1).

ما هو مفهوم علي شريعتي للتَّشيع؟

يُميِّز الكاتب والمفكر **شريعتي** بين التّشيع العلوي والتّشيع الصفوي

---

(1) أنظر: علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، دار الأمير ـ بيروت، الطبعة الثانية 1428هـ/ 2002م، ص 144.

(الذي ساد في المرحلة التي كانت فيها إيران تحت حُكم السّلالة الصّفوية والقاجارية).

بمقتضى التشيع العلوي تعني الوصيّة أنَّ **الرسول** (ص) ـ طبقاً لأوامر الله تعالى ـ أوصى بالخلافة والإمامة من بعده لأفضل الأشخاص وأكثرهم كفاءة في أهل بيته، على أساس كونه أكثر استحقاقاً وتقوى وعلماً. أما في المنظور الصّفوي فتعني سُلطة وراثية، غير مُنتخبة، تستند إلى التسلسل الوراثي، وعلاقة الدّم والقرابة.

والإمامة بالمنظور العلوي، تعني قيادة ثورية، تهدي الناس إلى الكفاح وهي التجسيد العملي لمبادئ ورسالة الإسلام.

أما في المنظور الصّفوي فتعني الاعتقاد باثني عشر اسماً باعتبارهم معصومين ومُقدسين، عناصر فوق البشر وماوراء الطبيعة، وهم الوسيلة للتقرّب والشفاعة «الإلهية».

والعِصمة، بالمعنى العلوي تعني الاعتقاد بالتقوى الفكريّة والاجتماعية للقادة المؤمنين، الشاعرين بالمسؤولية، والسّاعين من أجل العِلم وحُكم الشعب، ويعني هذا رفض الجَوْر. أما في المنظور الصّفوي فتعني مفهوماً ذاتياً، وصفة استثنائية خارقة لمخلوقات غيبية، ليست من طينة البشر، ولا يُمكن أن يُخطئوا في شيء، وتعني الاعتقاد بعدم نزاهة الحكومات القائمة (لأنّها ليست معصومة).

وتعني الولاية بالمعنى العلوي الشيعي مُصاحبة الإمام **علي** وموالاته والتصرف اقتداء بسلوكه، وفعله وقوله كسراج مُنير، وحكمة وقدوة. أما في المنظور الصّفوي، فالولاية تعني التّنصل من كُل مسؤولية عملية،

وتفضيل الآخرة على الدنيا، وهي ولاية «إلهية» تضمن لأتباع علي (ع) الجنة.

والاجتهاد ـ في منظور التّشيع العلوي ـ يعني الحركة والتّطور في الدِّين عبر الزمن، مع حركة التاريخ والثورة الدائمة، ما ينسجم مع التطور في النظرة الدينية حسب التغييرات والصوارف والحوادث والظروف. أما في المنظور الصّفوي فيعني إدانة كل تفكير وتحقير كل عمل جديد، وكلّ نهج جديد في الدين ونظام الحياة والعلم والفكر والمجتمع.

ويعني التقليد، بمنظور التّشيع العلوي، علاقة منطقية وعلمية ضرورية بين عامة الناس وعُلماء الدِّين المتخصّصين في المسائل العملية والحقوقية. أما بمنظور التّشيع الصّفوي فيعني الطاعة العمياء لرجال الدين، والتّبعية المُطلقة للعلماء (علماء الدين) في العقل والعقيدة والحكم.

ويعني الدعاء ـ بالمنظور الشيعي العلوي ـ نصاً يُربّي ويُعلّم، يلقّن الجمال والطيبة ويقود الرّوح نحو المعراج، والإعداد الروحي والعملي والعقائدي من أجل الإصلاح والثورة وتغيير العالم. أما في المنظور الصّفوي فهو تكرار مُمل، مُخدّر، يعدُ الناس بآمال واهية أو حسنات كاذبة، ويُقدَّم بديلاً عن الجُهد وتحمّل المسؤولية في الحياة والمجتمع.

وتعني الشفاعة ـ بالمنظور الشيعي العلوي ـ حافزاً على العمل من أجل اكتساب النجاة في الآخرة. أما في المنظور الصّفوي، فهي وسيلة للنجاة بلا كيف ولا استحقاق!

ويعني الانتظار ـ انتظار **المهدي** (ع) ـ الإعداد الرّوحي والعملي والعقائدي من أجل الإصلاح والثورة وتغيير العالم. أما في المنظور

الصّفوي، فيعني تبرير الفساد (بالغَيْبة) وتعطيل الأحكام والتنصّل من المسؤولية بدعوى استحالة الإصلاح قبل ظهور الإمام المهدي.

وتعني الغَيْبة مسؤولية الناس عن مصيرهم، وفي اتخاذ القرار فيما يخصّ إيمانهم، ومسؤولية الشعب في انتخاب قيادة نابعة من الشعب. أما في المنظور الصّفوي فتعني تعطيل الأحكام، والمسؤولية، واللاّجدوى، والعبثية، بانتظار عودة الإمام.

والحال هذه، يضع **علي شريعتي** لائحة للتّشيع العلوي، يُعرِّفه فيها بأنّه تشيع المعرفة، والمحبة، والسُّنّة، والوحدة، والعدل، والممارسة، والالتزام، والاجتهاد، والمسؤولية، والحرية، والشهادة، وروح كربلاء، والتقدّم والتطوّر، والتوحيد، والاختيار، والإنسانية، والإمامة العلوية والحُسينية، والانتظار الإيجابي، وتقية المناضل الشجاع، وهو باختصار تشيع «اللا».

أما التّشيع الصّفوي فهو تشيّع الجهل مع المحبة، والبدعة، والتفرقة، والظاهر، والمظاهر، والمديح والجُمود، والتنصّل من المسؤولية والتكليف والكسب، والعبودية بدل الحرية، والتفجّع والبكاء، والموت بدل الحياة، والشرك والجبر، والسلطة، والتّقية الهُروبية، وهو باختصار تشيّع الخُنوع والطاعة السلبية: تشيع قول «النعم» بلا كيف، ولا للعمل لا للعقل والفكر والروح[1].

---

(1) في رؤية علي شريعتي هذه شيء من الصواب وشيء من المبالغة التي تجعله أقرب إلى الشاعر والأديب منه إلى الباحث المدقق؛ ولذلك لا بد من التعامل مع الأحكام التي يطلقها بحذر، فإن بعضها أحكام تنازعية معممة. (المراجِع)

الأسس الاعتقادية للرؤيتين:

التّشيع العلوي

الوصاية: هي توصية من النبي بأمر من الله لتشخيص الفرد الأصلح طبق معياري العلم والتقوى.

الإمامة: القيادة الثورية النزيهة الهادفة لهداية الناس وبناء المجتمع بناء سليماً والارتقاء به إلى مستوى الطموح والنضج والاستقلال وتلابية (الإنسان المافوق) لكي يمثّل التطبيق الحسّي للدين ولكي يتسنّى للآخرين التأسّي به والاقتداء بسيرته.

العصمة: الإيمان بنزاهة وتقوى روّاد المجتمع على الصعيد الفكري والاجتماعي وكونهم أئمة مسؤولون عن صيانة إيمان الناس وقيادتهم بالعدل ونبذ الظلم والخيانة والتبعية لعلماء الفساد، عملاء الأجهزة الحاكمة.

الولاية: وتعني المحبة والقيادة وقبول حكومة علي وأتباع علي دون غيرهم. وحب عليّ لأنه المثال الأسمى للعبودية، ولأنّ قيادته للمجتمع ستكون مصباح النجاة، ولأن حكومته كانت وما تزال تمثل أمل الإنسانية.

الشفاعة: هي سبب لكسب استحقاق النجاة.

الاجتهاد: سبب لبقاء الدين متحركاً وحياً ونابضاً في مختلف الأزمنة ومواكباً لحركة التاريخ وتكامل الرؤية الدينية ومواءمة تحولات النظم الاجتماعي البشري.

التقليد: علاقة طبيعة ومنطقية بين العالم والجاهل والمتخصص

وغير المتخصص في مجال الأحكام القضائية والشرعية ذات الطابع الفني التفصيلي.

العدل: وهي عقيدة أنَّ الله عادل وأنَّ نظام الوجود قائم على أساس العدل، وكذلك نظام المجتمع والحياة، وأنَّ الظلم والتمييز هو مظهر غير طبيعي ويتنافى مع الغرض الإلهي، وأن العدل هو إحدى دعامتي المذهب وهو هدف الرسالة وشعار الإسلام الكبير.

الدعاء: هو نصّ تعليمي تربوي يُربّي الإنسان على الفضائل، وهو ممارسة عملية تكسب الروح صفاءً ومعنوية وتعرج بها إلى مقامات القرب الإلهي.

الانتظار: استعداد روحي وعملي واعتقادي للإصلاح والثورة على الوضع الفاسد، وقناعة راسخة بأنَّ الظلم يزول وأن الحق سينتصر لا محالة وأن الأرض يرثها المستضعفون وأهل الصلاح.

الغيبة: تحمّل الناس أنفسهم لمهمّة تحديد المصير وقيادة المجتمع معنوياً ومادياً، وانتخاب الفرد الأصلح ليقوم بمهام النيابة عن الإمام الغائب.

التّشيع الصفوي

الوصاية: هي قاعدة تنصيب وراثي وسلاليّ للحكم على أساس العنصر والقرابة.

الإمامة: هي الاعتقاد باثني عشر إماماً معصوماً مقدساً من عالم (ما فوق الإنسان) وهم الوسيلة الوحيدة للتقرب إلى الله والتوسل به والاستشفاع إليه. وهم اثنا عشر ملاكاً غيبياً يلعبون دور الآلهة الصغار ويدورون حول إله السماء الأكبر.

العصمة: وهي تعبر عن وجود ذوات استثنائية وموجودات غيبية ليس من صنف البشر المخلوق من الطين، وليس بوسعهم ارتكاب المعاصي والأخطاء. والإيمان بأنَّ المعصومين الأربعة عشر هم جميعاً كذلك، وبالتالي فإنَّ الخيانة والظلم من غير هؤلاء المعصومين تعدّ أمراً وارداً ولا محيص عنه!

الولاية: الاقتصار على حب عليّ والتهرب من كافة المسؤوليات وذلك كفيل بضمان الفوز بالجنة والنجاة من النار، مضافاً إلى الاعتقاد بأنَّ الولاية ليست من شؤون الناس والمجتمع بل هي شأن إلهي له صلة بخلق الكائنات وإدارتها.

الشفاعة: طريق لنجاة غير المستحق.

الاجتهاد: عنصر تحجر وجمود وحيلولة دون التقدّم والتطور والتجديد، وأداة للتكفير والتفسيق وشجب وإدانة لكل تحرك جديد أو كلام جديد أو أسلوب جديد في فهم الدين ونظم الحياة على الأصعدة الفكريّة والعلمية والاجتماعية وغيرها.

التقليد: هو الطاعة العمياء والتبعية المطلقة لـ(الروحاني) في قناعاته وتصرفاته وفتاواه وبالتعبير القرآني عبادة الأحبار والرهبان.

العدل: هو بحث علمي في باب الصفات الإلهية يرتبط بما بعد الموت وتوقع الكيفية التي سيحكم بها الله بين عباده يوم القيامة، ولا صلة له بما قبل الموت، فالعدل في هذا العالم هو مهمّة الشاه عباس ومن لفّ لفه، ما لله لله وما لقيصر لقيصر، والدنيا تقع ضمن دائرة سلطنة الشاه عباس، وليس لله سوى الآخرة.

الدعاء: هو مجموعة من الأوراد والأذكار، إذا حملها الإنسان أو تلاها تكفيه مؤونة السعي وراء رزقه وتحمل مسؤولياته، وتمنحه ثواباً وعطاء في الدنيا والآخرة دون الحاجة إلى العمل أو التفكير.

الانتظار: تلقين على الرضوخ والاستسلام للوضع القائم، وتبرير لفساد الأوضاع ويأس من إمكانية إصلاحها وإدانة كل خطوة في هذا الاتجاه، والانتظار السلبي لظهور المصلح الكبير.

الغيبة: سلب المسؤوليات وتعطيل الأحكام الاجتماعية للإسلام، والتملص من مواجهة المسؤولية تحت ذريعة عدم جدوى العمل والتغيير، لأنَّ الإمام هو الوحيد القادر على إصلاح ما فسد وكل ما سوى ذلك هباء، ولا يجوز العمل إلا بحضور الإمام، وحيث أنه غائب فلا مشروعية لكل شيء![1]

---

(1) ما قلناه في التعليق السابق يمكن تكرار هنا، حيث إن الحديث عن تشيع صفوي في مقابل تشيع علوي حديث مبالغ فيه، نعم اهتم الصفويون بنشر التشيع في إيران وربما بالغوا في ذلك، إلا أنه لابد من الالتفات إلى أن التشيع الذي اعتمده الصفويون لنشره هو تشيع معتدل وسطي إذا قورن بالتشيع الصوفي الذي كان منتشراً بين عسكر الصفويين المعروفين بالقزلباش؛ ومن هنا يصعب، من ناحية بحثية محضة، الموافقة على التعميمات الانتزاعية التي يطلقها شريعتي في مقارناته بين الصفوية وغيرهم. (المراجِع).

هل الدين ضد الدين؟

يُشبه عنوان كتاب «الدِّين ضد الدِّين» عند المفكر **علي شريعتي** عنوان كتاب «الإسلام ضد الإسلام» للكاتب الليبي **الصادق النيهوم** بل ينطوي على ذات الشحنة النقدية. وقد يبدو هذا العنوان منطوياً على شيء من الغرابة والغموض، ناجم عن قناعة عامة بأنَّ الدين كان دائماً ضدّ الكفر، فكيف يكون الدِّين ضدّ الدِّين؟

والمقصود بذلك من فحوى ومغزى الكتاب أنَّ الديانة الجديدة تنسخ (شوائب) الديانة القديمة كالمسيحية بالنسبة إلى اليهودية، والإسلام بالنسبة إلى أديان التوحيد المسيحية واليهودية السابقة عليه.

والحاصل ـ من وجهة النظر هذه ـ أنّه متى ما ظهرت دعوة دينية، سواء على صعيد تاريخ الأديان الإبراهيمية أو على صعيد المذاهب الغربية والشرقية وبأي نوع كانت هناك قضيتان أساسيتان:

الأولى أنَّ هذه الدعوة الدينية تظهر على رغم وجود الديانة السابقة لمواجهتها.

والقضية الثانية، أنَّ الديانة القديمة وأهلها سوف يكونون أول من يشنّ الحرب ويُعلن المواجهة ضدّ القادم الجديد.

طبعاً، لا يُوافق الدكتور **شريعتي** على المواجهة المفتعلة بين الدين واللاَّدين. فمن وجهة نظره الإصلاحية الدين لا يتعارض ـ أو هكذا ينبغي أن يكون ـ مع العلم والحضارة والتقدم وإرادة الشعوب التحرّرية.

وبناءً على ذلك، يتبنّى **شريعتي** موقفاً جريئاً تبنّت مثله المجامع الكنسية الحديثة والمعاصرة وهو اعتبار الكفر نوعاً من أنواع الدين. فالكنيسة ترى أنَّ الماركسية، أو اللاأدرية، أو الوجودية هي أشكال مُحترمة من أشكال الإيمان والعقيدة. وعلى ذلك يرى الدكتور **شريعتي** أنَّ «الكفر هو نوع من الدِّين أيضاً، يُطلقه أهل الأديان عادةً على من لا ينتحل نحلتهم ولا يَدين بديانتهم. ولهذا قد تتقابل الإطلاقات بين أهل ديانتين، فيعتبر كُلّ منهم الفريق الآخر كافراً»[1].

ويرى الدكتور **شريعتي** أنه اذا ألقينا نظرة على تاريخ الإسلام ونصوصه القديمة ـ بل جميع المذاهب والأديان ـ يتّضح لنا أنه متى ما جرى الحديث عن الكُفر، فليس المعني بذلك الحالة اللادينية، وذلك لأنَّ حالة كتلك لم يكن لها وجود أصلاً. وفي ضوء ذلك، فإنَّ ما تفهمه اليوم من كلمة الكُفر من عدم الاعتقاد بما وراء الطبيعة والله والمعاد والغيب والمقدسات، ليس له واقع موضوعي، وذلك لأنَّ جميع أبناء البشر متّفقون على الإيمان بهذه المبادئ والأصول العامة. وأما المعنى الذي نفهمه اليوم من (الكُفر) بمعنى اللاَّدين فهو معنى مُستحدث

---

(1) علي شريعتي، **الدين ضد الدين**، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428 هـ ـ 2007 م، ص 27.

وطارئ، ويعود إلى القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة، أي فترة ما بعد القرون الوسطى. وهو معنى قام الغرب بتصديره كبضاعة فكريّة، في ضوئها أصبح الكُفر بمعنى عدم الاعتقاد بالله وما وراء الطبيعة والعالم الآخر.

والكفر بنظر الدكتور **شريعتي** ـ وأصله الاشتقاقي السّتر والتّغطية ـ ليس بمعنى تغطية الدين باللاّدين بل بمعنى تغطية الدين بواسطة دين آخر[1].

وماذا عن الشرك؟ هل يعني الشرك عدم وجود الإله؟

كلا، يقول **شريعتي**، إذ المشركون لهم آلهته أكثر منّا، فالمشركون ليسوا مُلحدين. ومن المعلوم أنّ الذين وقفوا بوجه **عيسى** و**مُوسى** و**إبراهيم** هم مُشركون ولكنهم ليسوا بمُلحدين. فمن هم المشركون إذن؟ إنَّهم أشخاص يؤمنون بتعدّدية الأديان Polytheïsme (كاليونان حيث ثمّة آله للعالم، وإله للجمال، وإله للحرب، وإله للحب، إلخ...). وهم ليسوا أشخاصاً ـ أو جماعات ـ لا يُؤمنون بالرب، بل على العكس هم فئة يؤمن أفرادها بأرباب كثيرين، والمُشرك يُؤمن بوجود معبود، بل أكثر من معبود، ويعتقد بتأثيره في مصيره ومصير العالم الذي يعيش فيه، وهو يمتلك نظرة إلهية مثل نظرتنا الإلهية[2].

ماذا عن عبادة الأوثان؟

يُقدم الدكتور **شريعتي** معنى نقدياً لعبادة الأوثان باعتباره تعريفاً

---

(1) المصدر نفسه، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

شمولياً لأسلوب العبادة في دين الشرك، ذلك الدِّين الذي ظلّ يُواكب دين التوحيد خطوة بخطوة على مرّ التاريخ، ولم يتوقف أو ينقرض لا في عصر النبي ولا بعد ظهور الإسلام بل ما يزال قائماً وسيبقى[1].

وبناءً على ذلك يرى **شريعتي** أننا نقع في وهم كبير عندما نتصور أنَّ الطرف المُقابل لنا (دين الشرك) يتجسّد في شكل واحد هو عبادة الأصنام، في حال قوله تعالى: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ لأنَّ هذا المعنى يستبطن ـ بنفسه الردّ على هذا التوهم الابتدائي، وذلك أننا لو راجعنا التاريخ بطوله والجغرافيا بعرضها ـ على حدّ تعبير **شريعتي** ـ نجد أنَّ البشرية لم تقتصر على نحت الصّخر ومن ثم عبادته، بل نحتت لها مختلف الأشكال المادية وغير المادية. . .

أما الدعوة إلى التوحيد فيرى **شريعتي** أنَّ لها بُعداً مادياً يرتبط بهذا العالم ويتمثل بأنَّ من يُؤمن بأنَّ هذا الكون بأسره مخلوق بواسطة قوة واحدة، وأن هناك قدرة واحدة تتحكّم بأطراف هذا الوجود من مجتمع إنساني أو حيواني أو حتى الجماعات، دون أن يؤثر في هذا الوجود شيء آخر، آنذاك يكون من شأن هذه الرُّؤية التوحيدية الإلهية أن يكون لها انعكاس على صعيد الحياة الإنسانية؛ لأنَّ من يُؤمن بهذه النظرة فسوف ينظر إلى العالم نظرة كلّية ويراه من خلالها كأنه جسد واحد تتحكم فيه روح واحدة.

والدِّين التوحيدي يقوم على أساس عبادة ربٍّ واحد، والإيمان بقوة

---

(1) المصدر نفسه، ص 32.

واحدة متنفذة في مصير المجتمعات الإنسانية على طول التاريخ، ومن لوازم توحيد الإله توحيد العالم ومن لوازم توحيد العالم توحيد الإنسان[1].

لكن، هل توصّل الدكتور **علي شريعتي** إلى ما توصّلت إليه المُرجئة (العامة) التي أرجأت الحُكم على الإنسان إلى الله تعالى، وقدمت المعرفة بالله على الإيمان والإيمان على الإسلام، وهو ما يُرادف مفهوم (حرية الضمير) في المسيحية أو مبدأ حرية الاختيار الديني؟ أو إلى ما توصّل إليه مَجمع الفاتيكان الثاني في (8 ديسمبر 1965م) حول حقوق الاعتقاد الشخصي والجماعي: «لا يُمكن إكراه أحد ولا منعه من الإيمان» وإلى ما أكده البابا بول الثاني على منبر الأمم المتحدة بأنَّ «المواجهة بين المفهوم الديني للعالم والمفهوم اللاأدري، أو حتى المُلحد، وأنَّ تلك المواجهة التي هي طابع العصر من الممكن الحفاظ على الطابع الشرعي الاحترامي لها، دون مسّ الحقوق الأساسية لوعي كل رجل وكل امرأة ممن يعيشون على وجه المعمورة؟»

---

(1) المصدر نفسه، ص 34.

الإنسان حامل الأمانة

هل كان لدى المفكر **شريعتي** مفهوماً للإنسان بالمعنى النهضوي ـ الأنواري (هيومانيزم Humanisme) أي المفهوم الذي يَعتبر الإنسان معيار القيمة والمعنى، في مُقابل المفهوم اللاهوتي ـ المركزي، الذي يعتبر الله هو معيار القيمة والمعنى؟

حين أراد المفكر النهضوي إرازم Erasmus أن يُفاخر بمرجعيته التي استند إليها في بلورة (النزعة الإنسانية) في فكره قال: «تعلمت من العرب (والمسلمين) بأنَّ الإنسان أشرف المخلوقات». والنزعة الإنسانية الإسلاميّة تجد أصولها ـ قبل عصر النهضة الغربية ـ في الأدب التراثي ذو التوجه الإنساني، أو التقليد الإنساني، الذي ينطلق من الذات الإنسانية باعتبارها نقطة البداية في معرفة الإنسان لنفسه ولله وللطبيعة. والإنسانيون هم الذين صاغوا فكرة البعث (النهضة) التي تميزت ـ في عودتها إلى اليونان وتحررها من رَبقة الكنيسة ـ بنظرة مركزية ـ إنسانية حلّت محل النظرة الإنسانية ـ الإلهية، في التركيز على قوى الإنسان الخلاّقة وحريته، ومسؤوليته ـ في العالم ـ وقد انبنت على هذه النظرة الرؤيا الزمانية (العلمانية) للكون والوجود في العالم الحديث.

وقد رأى بعض علماء الإسلاميات (**محمد أركون**)[1] جذور المنحى الإنسي، في عهد الإسلام الكلاسيكي، في مواقف كتلك التي تبنّاها **الجاحظ** و**أبو حيان التوحيدي**، فيما دعاه **أركون** «الأنسنة الملتزمة التزاماً كاملاً بقضايا الإنسان كإنسان، بمنأى عن أية أغراض إيديولوجية أو مادية أو دينية مسبقة»! وقد جسّد هذا الموقف **أبو حيان التوحيدي** في ثورته على الإنسان عَيْنِه عندما يُصبح العدو للإنسان الآخر (لقد أشكل الإنسان على الإنسان) وهو موقف نقدي من الأنسنة الشكلية التي توصَّل إليها النقد الفلسفي الأوروبي في الإعلان عن (موت الإنسان) والمقصود بذلك النزعة الإنسانية البورجوازية، الشكلانية، التي تتحدث عن كرامة الإنسان وعظمة الإنسان، في الحاضرة الأوروبية، وبمعايير أوروبية ـ مركزية، لا تنطبق على الإنسان «الآخر» في العالم الثالث، عالم (المستعمرات)، و(التخلف) والفقر، والمحيط الرأسمالي الموضوع على هامش التاريخ.

ونحن نرى من جهتنا أنَّ هذا الموقف «الإنساني» وُجد في الحضارة الإسلاميّة وتجسَّد في النزعات الإنسية القائمة على حُرية الضمير، كموقف الإرجاء (المُرجئة) الفلسفي في الدعوة إلى إرجاء الحكم على الإنسان إلى الله تعالى وتقديم المعرفة بالله على (الإيمان) و(الإيمان) على الإسلام. وهو ما يُوازي مبدأ حرية الإختيار والضمير الفردي.

وكذلك في موقف المعتزلة المُؤكد على حرية الإختيار والإرادة والمسؤولية الإنسانية العالم، بما ينطوي عليه من إحياء للمبادرة الإنسانية

---

(1) أنظر: محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

التي تجعل من الإنسان مسؤولاً عن فعله وعمله أو كما يقول **الإمام علي** (ع): «قيمة كل امرئ ما يحسنه».

كما يجد هذا الموقف تحققه في التصوف الإسلامي (في روحه ومغزاه لا في حرفه وشطحاته) الداعي إلى تقديم العِلم الحي على العِلم الميت، والروح على المادة، وعلى العلاقة الشخصانية مع الله، بلا واسطة، ولا كهنوت، ولا إمامة سوى إمامة العقل والتجربة الروحية الحيّة.

كما تجد النزعة الإنسانية تحقّقها في الدعوة إلى العِلم التجريبي (الدُربة) عند **جابر بن حيان**، و**ابن إلهيثم**، و**الخوارزمي**، و**ابن الشاطر**.. إلخ.

ولا ننسى الدعوة إلى الفلسفة والمنطق البُرهاني، والإشراقي، والحكمة الوجودية عند **الكندي**، و**الفارابي** و**ابن سينا** و**ابن رشد**.

وتجد النزعة الإنسانية (الإنسية) تجلياتها في وجودية **صدر الدين الشيرازي** الداعية إلى أصالة الوجود العيني، بما فيها أصالة الإنسان، ونظرية الحركة الجوهرية في مجال الفيزياء (وهو الأمر الذي استكملته نظرية الكوانتا الحديثة القائمة على فكرة جوهرية الحركة في المادة، واحتمالية المعرفة الفيزيائية بُناء على مبدأ لاقياسية العقل، في مجال الفيزياء اللامتناهية في الصِّغر (الماكروفيزياء).

أما الدكتور **علي شريعتي** فيرى أنَّ المدنية الحديثة قد أقامت بناءها الفكري على نظرية (أصالة الإنسان) (أومانيسم) أي نظرية تقديس الإنسان، فالمذاهب القديمة والأديان حطّمت شخصية الإنسان وحملته

على أن يُقدم نفسه قرباناً للآلهة، وكانت تغري الإنسان بأن يتخلّى عن إرادته في مقابل إرادة الله.

لهذا السبب فإنَّ نظرية أصالة الإنسان (أومانيسم) ـ حسب **شريعتي** ـ هي فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مُقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حدَّدت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان[1].

وقد برزت النزعة الإنسانية، كما يُلاحظ **شريعتي** في أثينا (اليونان) باعتبارها مذهباً عالمياً، غير أنّها برزت في استلهامها لمفهوم (الإنسان كمعيار لكل شيء) كردّ فعل معاكس على المذهب السكولاستيكي (علم اللاهوت المسيحي).

وماذا عن موقف الإسلام من المذهب الإنسي؟ هل على الإنسان أن يبقى عاجزاً أمام الله؟ هل ثمة اعتقاد إسلامي بأصالة الإنسان؟

للتعرف على موقف الإسلام من (الإنسان) كمبدأ وغاية، يبحث **شريعتي** عن مفهوم وماهية الإسلام في إشكالية الخلق، **فآدم** هو رمز الإنسان في القرآن والإسلام وفي نظر أديان التوحيد الأخرى. وقصة خلق آدم هي قصة خلق الإنسان. فقد خُلق آدم من وجهة نظر الإسلام ليكون خليفة الله، يقول الله عزّ وجلّ لملائكته: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، وهنا يرى **شريعتي** أنّه حتى نظرية أصالة الإنسان

---

(1) علي شريعتي، **الإنسان والإسلام**، دار الأمير، الطبعة الثانية، بيروت، 2007م، ص 10.
(2) سورة البقرة: الآية 30.

(الأومانيسم) لم تفترض للإنسان هكذا قدسية وعظمة وسُمو ورِفعة. فأول ميزة للإنسان هي أنه (خليفة في الأرض)[1].

والله في لغة البشر هو أعظم وأسمى وأفضل من كل شيء، وقد نفخ الله في آدم من روحه، غير أن الإنسان مخلوق من قطبين متناقضين، الطِّين ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ ومن جانب آخر ﴿رُّوحِ ٱللَّهِ﴾ وهذا يعكس مكانة السمو والرفعة والعظمة التي أناطها الله بالإنسان. لذلك فالإنسان كائن ذو بُعدين، إذن، ومن ثم بفضل إرادته يتمكن من أن يتّجه إما إلى بُعده الأرضي وينشدَّ إلى قُطب التراب (الطين)، أو ينطلق في بُعده السماوي ويصعد في قُطب السمو الإلهي والروح الإلهية.

ومعنى (أصالة الإنسان) عند **شريعتي** كامن في علم آدم ومسؤوليته. فالله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ واصطفاه على الملائكة الذين أمرهم بالسجود له ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾. وآدم، من جهة ثانية، هو حامل الأمانة والمسؤولية. والأمانة بتعبير **جلال الدين الرومي** هي إرادة الإنسان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[2]، فالفضيلة التي يتميز بها الإنسان على جميع الموجودات في العالم هي إرادته، أي إنّه الموجود الوحيد الذي يتمكن من العمل حتى بخلاف طبيعته وضدّ غريزته، والإرادة من أعظم خصائص الإنسان.

بُناءً على هذا، فإنَّ وجه الاشتراك والعلاقة ما بين الله والإنسان هي القدرة على الإختيار أو الحرية، وبما أنَّ الإنسان يملك الإرادة فهو

---

(1) علي شريعتي، **الإنسان والإسلام**، ص 16.

(2) سورة الأحزاب: الآية 72.

مسؤول، لأنَّ الحرية تستوجب المسؤولية، والمسؤولية تستوجب الحرية. وبناءً على ذلك فالإنسان في نظر الإسلام كائن مسؤول عن مصيره وهو صانع مصيره بنفسه، وعن تقرير مصيره وكل النفس ليس لها إلاّ ما كسبت وعليها ما اكتسبت[1]. وبما أنَّ الإنسان (حامل الأمانة) فمسؤوليته كبرى أمام نفسه، وأمام ربِّه، وهنا يرى **شريعتي** أنَّ الثَّنوية الموجودة في الإسلام في داخل الإنسان، وليس في خارجه. وإذا كانت مدنية الصين دنيوية، فيما مضى، فقد جاء **لاوتزو ليبني** مذهباً «أُخروياً» ـ مذهب التمسك بالآخرة ـ وبين هذان الموقفان جاء كونفوشيوس وموقفه الدنيوي المادي، القائم على النزعة الدنيوية.

أما الهند فمالت مع **بوذا** والبوذية إلى النزعة الأخروية، وانجرَّت إلى الزهد والرّهبنة.

وجاء **المسيح** بنزعته الأُخروية، التّسامحية القائمة على المحبة، في مقابل الروم المُنغمسين في اللهو واللذة والنزعة الدنيوية. أما الإنسان في الإسلام فهو في موقع وسطي، ذي بُعدين، إلهي وبشري، وهو مذهب يقوم على تزكية النفس وسُمو الروح والأخلاق العالية للفرد.

وبين الموقف المادي الذي يذهب إلى القول بأنَّ وجود الإنسان تسبق ماهيته (الموقف الوجودي) ووجود الإنسان يسبق وجوده وماهيته، ثمة موقف ثالث هو موقف الفيلسوف **كارل** باسبرز (الفيلسوف الألماني الأصل، السويسري الإقامة)، الذي يرى بأنَّ معنى فلسفة الوجودية هو تقدم الوجود (Existence) على الماهية (أو الجوهر)، في علاقة الحاوي

---

(1) المصدر نفسه، ص 25 ـ 26.

Englobant بالمحوي Englobé (المُطلق بالنسبي) وهو الموقف الوسطي. أما الوجوديون الماديون فيقولون بأنَّ وجود الإنسان في البداية يعود إلى الطبيعة (وهو موقف سارتر ورُواد الفلسفة الوجودية المادية). وتتبلور «إنسانية الإنسان بربطها بالعمل». أما الدكتور **شريعتي** فيرى أنَّ «نشأة الماهية تسبق الوجود» وهو موقف مثالي يتميّز فيه عن الموقفين الآخرين.

إنسية **علي شريعتي**، إذن، هي إنسية وجودية، دينية الطابع، وبالنهاية، من قال، أنَّ الإنسية ينبغي أن تكون لادينية أو مُعادية للدين؟ ألم يُمهد الإصلاح البروتستانتي للحداثة وما بعد الحداثة في تصوره الإنساني الإصلاحي الديني ـ الدنيوي؟

الأخلاق والمناقب عند شريعتي

الأخلاقية التي يدعو إليها الدكتور **شريعتي** تقوم على مناقب إسلاميّة ـ حديثة، أخروية ـ دهرية، تماماً كما قامت الأخلاقية البروتستانتية الإصلاحية على مناقب دهرية ـ وجودية تقوم على العَقد والوعد والعهد، والعمل، والمبادرة، والتزمين (Sécularisme): الدّهرنة، أو العلمانية الدينية.

والأخلاق عند **شريعتي** مناطها الواجب، وليس القانون أو العقيدة. فما هي الأخلاق؟ جواباً على هذا السؤال يرى **شريعتي** أنَّ عمل الخير ـ لذاته (الواجب) يبعث على الغِبطة والسعادة، كأن تساعد أعمى وتأخذه من جانب الطريق إلى جانب آخر، بدون أجر ولا مُقابل. وهو عمل يختلف عن السعي إلى امتلاك المال من أجل الثراء والظهور، والغِبطة، والشهرة الإجتماعية.

الأخلاق، إذن، وأخلاقية الواجب على نحو خاص، تدفع المرء للقيام بالأعمال الحسنة (المعروف) وتنهى عن فعل الأعمال السيئة (المُنكر).

وعلم الأخلاق هو العلم الذي يُعرفنا ما هي الأمور الحسنة وما هي الأمور السيئة.

والواجب الأخلاقي كما يذهب **شريعتي** هو أن تفعل كل ما يأمرك بفعله علم الأخلاق، بناء على حُرية الضمير والاختيار الذي يلزمنا على فعل الخير بدون إجبار أو قهر خارجي. فعندما ترى مريضاً تأخذه إلى الطبيب دون أن تتوقع أجراً من أحد على ذلك.

يُمكن القول ـ حسب **شريعتي** ـ أنَّ الحاجات الأساسية للإنسان منذ بداية حياته كانت الطعام، المكان (المأوى)، الله، الزوج (أو الزوجة).

ولما كان الفكر البشري محدوداً وغير مُتطور فإنَّ طعامه ومكانه ولباسه لم يكن على حاله الفعلي، فإنَّ إلهه الذي كان يعبده لم يكن كالإله الذي نعبده اليوم. فكان بسبب جهله يعبد النجوم والشمس والنار والماء، وكان يُعد لنفسه أحياناً صنماً من التمر أو الخشب، أو الحجر، أو الذهب أو الفضة ويتخذه إلهاً.

أما الإنسان المعاصر، فقد عثر على إلهه الحقيقي وعيّن لنفسه واجبات عليه تُجاه ربه وكل من يمتلك تلك القوة الأخلاقية عليه أن يؤدي تلك الواجبات.

وليتمكن الإنسان من العيش وتحصيل اللذة تقع على عاتقه واجبات تجاه نفسه، وإن لم يؤدي تلك الواجبات يكون سيره مخالفاً للأخلاق. والإنسان مركب من بدنٍ وروح، وواجباتنا تنقسم إلى قسمين أيضاً: واجبات تجاه أبداننا كالنظافة والطهارة. ومنها الواجبات تجاه البدن، كالرياضة، وقد جاء في الحديث: «العقل السليم في الجسم السليم».

وهناك واجب آخر على الإنسان تُجاه روحه، حيث لا يكفي أن يكون الإنسان نظيفاً ونشيطاً، بل لا بد أن تتقدّم أخلاقه ويتطور فكره أيضاً، ومن أجل أن تتطور أخلاقنا وأفكارنا علينا أن نُغذي أرواحنا تماماً، وغذاء الروح هو أدب المعرفة والعلم والأخلاق وحب الأوطان وعبادة الله.

والإنسان الكامل هو الإنسان العامل، العابد، المجاهد، المُؤدب، والمتعلم والمُحب للناس.

والواجب الأخلاقي يشمل الآخرين، الأقربين والأبعدين، وأُولاها واجباتنا تُجاه والدَينا، فقد روي عن رسول الله **محمد** (ص) قوله: «الجنة تحت أقدام الأمهات».

واحترام الوالدين (الأم والأب) هي إحدى الواجبات الأخلاقية الكبرى في الإسلام، فَرِضَا الله في الإسلام من رضا الوالدين. وحُب الوطن هو أيضاً من الواجبات. وقد جاء عن نبي الإسلام (ص) قوله: «حب الوطن من الإيمان».

كيف نتعامل مع التابعين لنا؟ في دين الإسلام جميع البشر مُتساوون وإخوة، السيد والخادم والملك والسَّائل والشريف والرعية، لا يستعلي أحدٌ على أحد. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

ورُوي عن رسول الله (ص) قوله: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»[1].

ومن المناقب الأخلاقية القويمة كتمانُ السِّر وحفظه، كما ورد في الحديث: «استعينوا على قاء حوائجكم».

والشرف، وهو من المناقب الرفيعة، لا يعني السمو والرفعة، والثراء فحسب، بل قد يكون المتقي والمُحسن والمحب والحليم والمؤمن شرفاء، وإن لم يكونوا من أشراف القوم، بالجاه والمقام، والمال والثراء.

والشرف قرين الحرية والكرامة، والشّرفاء هم الذين يجدّون ويجتهدون، ويكسبون قوتهم بيدهم وفكرهم وعرق جبينهم، أما عديم الشرف فإنه يُرائي ويتملق ويكذب ويدلّس ويقتنص المناصب بالرّياء والخيانة.

والعدالة هي منقبة كبرى، فهي تعني إعطاء كل إنسان حاجته بمقدار استحقاقه، وتعيين كل إنسان في الموقع المناسب، وإعطاء كل ذي حق حقه.

والدين الإسلامي يهتم بالعدل والقسط إلى درجة أنه يمنع أتباعه من ظلم الحيوان، ناهيك عن الإنسان.

وغاية الحرية السعادة والرفاهية والتقدم.

---

(1) علي شريعتي، **الأخلاق (للشباب والطلاب والناشئة)**، دار الأمير، بيروت الطبعة الثانية 1428هـ ـ 2007م، ص 17.

والنجابة أي الذكاء تعني الاتزان، ومحبة الخير، وعدم مُعاملة الآخرين بما لا يحب المرء أن يُعامل به. ومن علامات النجابة الحياء والخجل والإحسان والإبتعاد عن الأذى والعفو عند المقدرة.

والخجل ليس ضعفاً وإنما ينمُّ عن كرم الأخلاق.

والسخاء، هو الرديف للكرم، ومن يمتلك وجداناً أخلاقياً لا يمكنه مراكمة الثروة وهو يرى الناس من حوله فقراء محتاجين.

والأمانة، تعني حفظ مال الآخرين وأسرارهم وعرضهم، وملكيتهم، والمجتمع الذي تُحفظ فيه الأمانات ويطمئن الجميع لبعضهم تكون الحياة فيه مريحة وهادئة ووادعة وسعيدة، والعكس بالعكس.

وقد فسَّر **ماركس** انهيار الدولة العثمانية، بغياب مفهوم الملكية والافتقار للأمن الشخصي للتاجر، في الدولة والمجتمع.

وواجب الوالدين تجاه الأبناء لا يقتصر على الإنجاب فقط، بل عليهم تربية أبنائهم، وتعليمهم وتربيتهم تربية صالحة، ولا تقتصر مهمّة الوالدين على العناية بالأولاد في الطفولة فحسب، بل تمتد حتى سنّ الرشد والشباب.

والأخوّة (بين الإخوة والأخوات) هي امتداد للمحبة العائلية، والأبوة والأمومة.

وواجب الإنسان تجاه معلمه واجب مقدس، ومنقبة من المناقب الكبرى. يقول **الإمام علي**(ع): «من علمني حرفاً فقد صيّرني عبداً».

وزمالة الصف والدراسة، في المدرسة أو الجامعة هي أيضاً واجب

من الواجبات التي من شأنها أن توطد الصداقة والمحبة بين البشر أثناء الدراسة وفي الحياة العامة.

والعِلم، بنظر **شريعتي**، هو أطهر وأقدس الأشياء، وقد قال النبي (ص): «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»! و«العلماء ورثة الأنبياء».

وثمة آداب للمعاشرة تقوم على التعامل أو المعاملة. فمن يُتقن التعامل مع الناس ويعرف كيف يتصرف مع الصديق والعدو والجار والغريب والعجوز والشاب والمرأة والرجل يكون محظوظاً في الحياة.

وآداب المعاشرة تنطوي على تربية الأصدقاء، ومحبة الناس، وعدم استصغار شأن الآخرين، والدفع بالتي هي أحسن، والمعاملة بالحُسنى، واحترام الآخرين.

والإنسان عند **شريعتي** ـ مخيّر يُمكنه أن يكون **جنكيز خان** أو **باستور**، لأنَّ الإنسان يمتلك فكراً وعقلاً، ويميز الحسن من القبيح، والخير من الشر.

والإنسان حيوان اجتماعي، وكذلك الواجب، فما هو الواجب الإجتماعي؟ إنَّه علامة الإنسان وهي العيش مع الجماعة. فالمجتمع كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسّهر والحمى.

والتضحية والفداء من المناقب الكبرى، فأفضل الناس هم الذين يُقدمون أنفسهم في سبيل الله والوطن والدين والكرامة، والموت بشرف ألف مرّة أفضل من الحياة بذلٍ. يقول **الإمام الحسين**(ع): «إن كان دين **محمد** لن يستقيم إلا بقتلي فيا سيوف خذيني».

والقانون مُقدس، وقد فضل سُقراط الموت على مخالفة القوانين والفِرار من السجن، حتى لا يسجل عليه واقعة مخالفة قوانين المدينة.

وقد قيل: القانون السَّيء خير من عدمه، لأنَّ العدل والنظام والتقدم والرُّقي لا يكون إلا في ظل القوانين، ولا يمكن العيش في مجتمع لا يُحترم فيه القانون.

والإنصاف بنظر **علي شريعتي** أسمى من العدالة، فالعدالة كمية، بينما الإنصاف كيفي. العدالة لا تنظر إلى الأمور بعين الرحمة، أما الانصاف فهو ينظر برحمة ويأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال والدواعي والصّوارف.

والعهد، منقبة، يُعادل نكثها الخيانة، والإسلام اعتبر نكث العهود من الكبائر، فقال الله في كتابه العزيز: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾.

والوعد، هو الوجه الآخر للعهد ورديفه. والفَلاح نصيب ذوي الثبات والاستقامة والهمّة العالية.

والعمل علامة الحياة، وقد قال **سقراط**: «العمل رأسمال السعادة والهناء» وهي القيمة التي سيحدد بواسطتها **ماركس** بعد 25 قرناً الانتاج والاستهلاك الرأسمالي في القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين والحادي والعشرين عبر أصحابه الماركسيين والاشتراكيين.

وإذا كان الانتاج يتحدد بقيمة العمل، فإنَّ العمل يتحدّد بدوره بالجهد والوقت، أي بقيمة الوقت، والوقت كما يُقال أثمن من الذهب.

والزمالة والعشرة منقبة، وقد قيل: «قل لي من تعاشر أقل لك من أنت».

تلك هي المناقب التي قدمها **علي شريعتي** للشباب اليافعين كأساس لآداب المعاشرة Déontologie (باللغة الفرنسية) في الإسلام، جامعاً بذلك أخلاقية الدين والدنيا، القدسية والدهرية.

معنى الحج

يرى الدكتور **شريعتي**، انطلاقاً من ميدان دراسته «علم الاجتماع الديني» و«تاريخ الأديان» أنَّ الدعائم الأساسية لعقيدة الإسلام ـ والتي تُمثل الدوافع المحركة لأمة المسلمين، وتجعل الفرد المسلم حراً وواعياً وكريماً ومسؤولاً نحو المجتمع ـ هي التوحيد والجهاد والحج.

ويتأسف أن ينحصر مفهوم التوحيد في مناهج المدارس الدينية بالفقه وعلم الكلام، فيما ينبغي أن يُناط التوحيد برأيه ليس بالإله الواحد فحسب، وإنّما بالوحدة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أي الجهاد).

والجهاد، يعني ـ بنظر **شريعتي** ـ الكفاح العملي من أجل تغيير وضعية الإنسان والجماعة، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انطلاقاً من شعور المسلم بالمسؤولية تجاه شعبه وأمته.

وسواء، اعتبرنا [أخذنا العبرة] في الحج، والجهاد، والإمامة، والشهادة، أم لا، فلا بدّ من ربط الدين بالحياة الاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية، حتى ندرك معنى الحياة الشخصية، فالقرآن ليس كتاباً

يُوضع على الرّفوف، ونفتحه على مسامع الأحياء والموتى، وإنّما هو كتاب للقراءة والدرس والعمل، ودستور حياة.

فما هو معنى الحج، وما هي مقاصده، انطلاقاً من هذه الرؤية؟

الحج بنظر **شريعتي** فريضة مضادة لحياة اللامعنى واللاهدف السّقيمة، وحين يُسافر المرء من داره ووطنه ليزور «بيت الله» يتخلص من شِباك الحيرة المعقدة.

و«بيت الله»! هو بيت الناس ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية 96]. ففي الحج تلتقي الأمة، فيصبح الواحد هو الأمة والأمة هو الواحد، والجميع سواسية، في مجتمع التوحيد، حيث لا يوجد سادة وعبيد، مستكبرين ومستضعفين، مستعمِرين ومستعمَرين، مُستغلين ومستغلين. أقوياء وضعفاء، أغنياء وفقراء، شرقيين وغربيين وعرب وعجم.

في هذا المكان الجامع، تموت الأنانية والخصوصية، لتحل محلها «نحن» الجماعة الواحدة الموحدة.

في الحج ينتقل المرء الى حالة الإحرام، ويعني النِّية في التّجرد، والتخلص من الطبقية والعنصرية، واختيار المساواة.

وعند الإحرام يقف الانسان أمام الله، في ثيابه البيضاء، فينسى تجارته ووظيفته ومنصبه، وقوميته وعُنصره.

ولا يفسق ولا يرفث ولا يلعن، ولا يبغض.

ولا يؤذي حيواناً ولا حشرة.

ولا يقطع شجرة[1].

والكعبة، والطواف حولها هو حركة نحو الله والمُطلق.

والكعبة ـ كما يُفلسفها **علي شريعتي** من الوجهة الجمالية ـ مُكعبة الشكل، والمُكعب هو الشكل الوحيد الذي يحتوي على ستة جوانب وفي الوقت نفسه لا اتجاه له. ولذلك فهي الأصل والقبلة، وفي أي مكان خارج الكعبة تُصلي فيه لا بد أن تستقبلها وتستقبلك.

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [سورة البقرة، الآية: 115].

كل بناء له اتجاه: شمال أو جنوب. شرق أو غرب. فوق أو تحت. أما الكعبة فإنّها تستقبل كل الجهات.

لقد بنى **إبراهيم** (عليه السلام) الكعبة، بعد أن أنكر كل أصنام الأرض، وأخلص حُبه وطاعته وعبادته لله وحده، ولذلك فهذا البناء هو رمز الله في الأرض. والطواف حول الكعبة يُشبه الانسياب كالنهر حول صخرة صلدة، في حركة دائرية تمثل النشاط والحركة والدوام.

الدوام + الحركة + الانتظار = الطواف.

إنَّها رمزية النظام الكوني للوجود القائم على قواعد التوحيد.

إن الله تعالى هو مركز الوجود وبؤرة العالم، والكعبة قائمة هناك في المركز. وهنا يتأكد معنى الجماعة، وتتجلّى صورة العالمية.

والناس خارج الكعبة يتمايزون بأسمائهم وألقابهم وأجناسهم

---

(1) علي شريعتي، **الحج: الفريضة الخامسة**، دار الأمير، الطبعة الثانية، بيروت، 1428 هـ، 2007 م.

وقومياتهم، أما حول الكعبة فتختفي كل هذه الخصائص، ويحلّ محلّها مفهوم الجماعية والعالمية، حيث الكُل يرتدي نفس الزّي ونفس اللون، وحيث لا تمايز ولا طبقية ولا تعالي. وحيث الانعتاق من قيود الذات والذاتية في التعبير عن الوجود والكينونة.

والطواف حول الحجر الأسود رمز قديم مُتجدد للبيعة، والبيعة تعني أن يكون المرء حليفاً لله، بعد أن يتحرّر من كل ولاء سابق للسلطان وزعماء القبائل وأرستقراطيي المال. وعندما يدخل الانسان في مقام التّسليم، يأخذ الدين معناه الأصلي: الإسلام.

والطواف هو معراج، ولكنه معراج من أجل الله والناس، إنّه حجٌّ وليس مُجرد زيارة دينية، إنه ترجمة لعقيدة التوحيد.

يحفظ تاريخ البشرية لإبراهيم (عليه السلام) أنّه أعظم مُتمرد وقف ضد الصّنمية والوثنية، وأسّس دعوة التوحيد في الأرض، وهو كان في التضحية أشد من الاستشهاد، حين يُقبل على ذبح ولده إسماعيل (والتضحية أشد إيلاماً)، فيرسل الله لإبراهيم كبشاً يُضحى به في مقام التضحية بالولد. هل نصل يوماً الى تقديم المال، على التضحية بالحيوان - قُربةً إلى الله تعالى - بحيث يعود البشر الى الملائكية، فيصيروا في مرتبة الإنسان الأعلى، ويتخلص الإنسان من عادة سفك الدماء، ويصبح «الكبش» مبلغاً مقدراً من المال يُستثمر في التنمية والإنتاج، والإبداع والتربية والثقافة؟

هذا هو السؤال؟

الاستعمار والاستحمار

بنى الدكتور **شريعتي** جدلية الاستعمار والاستحمار على النقد الاجتماعي للاستعمار القديم والجديد. فالاستعمار هو الإمبريالية التي تقوم على السيطرة على المستعمرات بُغية التوسع على صعيد عالمي، من خلال فتح الأسواق لمنتجاتها الرأسمالية، ونهب موارد الشعوب، والمواد الخام النادرة على أنواعها: الذهب من الأصفر والأبيض (الماس)، إلى الذهب الأسود (النفط) وما يترتب على هذا الاستعمار في مرحلة دمج رأس المال الصناعي برأس المال المالي، للسيطرة على المعمورة.

أما الاستحمار، فهو الاستعمار الجديد، القائم على السيطرة النفسية والروحية غير المباشرة على الشعوب والجماعات والأفراد في العالم.

تقوم حركة التاريخ بنظر **شريعتي** على صراع يتجاذبه ـ رمزياً ـ هابيل ويمثله (الناس) أو الشعب، وقابيل وتمثله السلطة بأبعادها الثلاث التي تمثل الاستغلال والاستعباد على طول التاريخ (فرعون، قارون، بلعم بن باعورا). السلطة السياسيّة ويُمثلها ـ رمزياً ـ فرعون أو الملك أو الحاكم،

والسلطة الاقتصادية ويُمثلها قارون أو (المالك)، والسلطتان تستعينان بالسلطة الدينية (بلعم بن باعورا) وهو كناية عن كاهن البلاط.

وكما استعان ملوك المجتمعات القديمة بالكهنة والسحرة في استحمار الناس، وكذلك استعان القيصر بالقساوسة، وبالتجار (شيلوك الرأسمالي تاجر البندقية) رمز الرأسمالية الربوية في العصر الوسيط، فإنَّ الرأسمالية المعاصرة، تُسخِّر منطوق حضارة الاستهلاك للسيطرة على الفكر والوعي والإرادة، من خلال عملية من الاستحمار النفساني بآلياتها الخفية، بحيث يقوم الطرف القابيلي (أو الأوليغارشي أي السلطة القائمة على المال والسياسة والدين) بتسخير الناس كالحمير، ومن هنا جاء معنى الاستحمار، وهي سيكولوجية نفسانية نجد لها في القرآن الكريم مثالاً ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾ ونجد لها في المأثور الشعبي حكايات جحا، وقراقوش، التي يستحمر فيها الحكام والملوك عامة الشعب بحيث لا نعد نعرف من يَحْمِلُ من؟ الحمار أم الإنسان؟ وكذلك قصة جبران خليل جبران عن «حمار أنطاكيا» الذي مرَّ على الجسر فوجد نصباً مكتوب عليه: «هذا ما بناه الملك فلان» فقال الحمار معترضاً: كان الأحق أن يقول: هذا ما بناه «حمار أنطاكيا» بالأحرى!

والشعوب، والطبقات الدنيا، والمضطهدون والمستضعفون هم بمثابة «حمار أنطاكيا» للقوى المالكة، والحاكمة، والمهيمنة والمشعوذة.

على هذا الأُس والأساس وجد **شريعتي** أنَّ إشكاليات العصر الحديث ترتبط بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالاستعمار الحديث، وأنّ الآلية المحورية للاستعمار الحديث هي (الاستحمار) عينه أو الاستعمار الجديد.

ما هي ماهية الاستحمار بنظر شريعتي؟

الاستحمار يعني تزييف ذهن الإنسان ووعيه وشعوره وحرف الإنسان عن ذاته ووعيه للوجود وغاياته، ولفلسفة الحياة بما تنطوي عليه من شبكة من العلاقات بين الإنسان والمجتمع، والإنسان والطبيعة، والإنسان والله.

إنَّ الزّيف الذي يتعرض له الإنسان، يجعل من العالم جاهلاً لكونه يظن بأنه «ختم العلم» لحصوله على الشهادة الأكاديمية، أو الألقاب البارزة كالدكتور والمهندس والبروفسور، وثمة فرق ما بين المستوى الفكري والدرجة العلمية أو الأكاديمية. فقد يكون الأستاذ أو الفيلسوف أو الصوفي الكبير، أو الأديب أو المؤرخ دون المستوى الفكري المطلوب، بالرغم من حصوله على أعلى المناصب والمراتب والألقاب البارزة. وثمة فرق ما بين العِلم والفكر، أو بكلمة أخرى بين العِلم الحقيقي والعلم المزيف، بين العِلم الأصيل والعلم التكنوقراطي.

وبُناء على ذلك يُعالج الدكتور **شريعتي** إشكالية العِلم التقني، القائم على الصناعة، والرأسمال، والاستثمار، والعلم كطريقة تقوم على الإيمان والعقيدة والالتزام بمصالح الشعوب المستضعفة. ويرى **شريعتي** أنَّ المجتمعات التي انطلقت من مصالحها وهويتها، قد توصلت إلى القدرة على تأكيد الذات والوصول إلى مستوى الحضارة؛ لكن المجتمعات التي اقتدت بالحضارة الغربية بدون وعي اجتماعي، أو شعور إنساني بالوعي الفردي (والجماعي) وبدون عقيدة. . . قامت على نهضة كاذبة، وظلت مُسخّرة للحضارة الغربية، خاضعة لدورتها الإنتاجية، ومستهلكة لمنتجاتها على الدوام.

والاستعمار الجديد يُحوِّل المجتمعات الأهلية الأخرى، إلى مُحيطات تابعة، خاضعة لدورتها الاقتصادية (المِترُبولية) المركزية، وتجعل من الإنسان في المجتمعات الأخرى، مجرد إنسان اقتصادي، وتجعل الثقافة «فولكلور»! والثقافات الحية «منتجات» إكزوتيكية (غرائبية) خاضعة لمنطق السوق، والعرض والطلب والتبادل الرأسمالي اللامتكافيء. ويُصبح العالم الآخر، «عالم أشياء» و«موضوعات» و«سلع» خاضعة للعالم الأول.

والدين نفسه يتحول إلى شكلين من أشكال الدِّين، الدِّين الأصلي، الحقيقي، والدِّين الزائف. والدين الحق هو الذي يُؤمن بأصالة الإنسان، مثله مثل الفلسفات الوجودية، أما الدِّين الزائف فهو الذي يحرف الإنسان عن جوهر ذاته، ويسلبه هويته، باسم الغيب، وعالم الماوراء، والآخرة، والجنة والنار، والعقاب والثواب الإلهي، إنّه الدين الذي يقوم على التخدير والذي قيل فيه إنّه «أفيون الشعوب». وهو بنظر **شريعتي** نمط من أنماط «الاستحمار الديني».

وقبل ظهور ظاهرة العولمة واتساع نطاقها لاحظ **شريعتي** أنَّ الاستحمار في الماضي كان مباشراً، وفجّاً، أما اليوم فقد أصبح معززاً بالعلم والميديا ـ (الإذاعة والتلفزيون)، وحتى التربية والتعليم، وعلم النفس وعلم الإجتماع، وحتى علم الإجتماع الديني ـ.

وعندما تتمّ السيطرة على الوعي يتحول الإنسان إلى «عبد حديث» محل «العبد القديم»! وتتحول المرأة إلى جارية حديثة محلّ الجارية القديمة.

وأولويات الاستحمار والسيطرة على الوعي والفكر والذاكرة عديدة

ومتعددة. من العلم إلى الاقتصاد وحتى الدِّين. لذلك يعرّف **شريعتي** الاستحمار بأنه «تسخير للإنسان كما يسخّر الحمار. ومن هنا أطلق على هذا العمل اسم الاستحمار»[1].

وأوّل خطوة من خطوات الاستحمار هي «الاستنزاف» وتعني استنزاف الوعي، أو سلب الوعي، وحين يُسلب الوعي يُسلب الإنسان كإنسان، ولا يبقى بعدها ذو خطر، سواء كان إنساناً عادياً، أم عالماً أم فيلسوفاً **كابن سينا** (الذي كان كاتباً عند جلالة الخاقان صاحب السلطان!).

ومقابل علماء السلطان يضع **علي شريعتي** علماء الشعب **كأبي ذر الغفاري**، وهو رمز لفقهاء الوعي الديني والوجودي. والاستحمار نوعان: استحمار قديم واستحمار حديث. والدين كان دافعاً قوياً للاستحمار القديم، بينما الدافع للاستحمار الحديث يقوم على ثقافة الاستيهام والوسائل والأدوات الإعلامية والإعلانية.

قام الاستحمار القديم على الزّهد، والأخلاق المزيفة، والتصوف، والشعر، وتعظيم قيم الشكر والشفاعة، وأولوية الآخرة على الدنيا. أما الاستحمار الحديث فيستفاد من التخصص، والتحقيق، والعِلم، والقدرة، وإيديولوجية التقدم، والحرية الفردية، الحرية الجنسية، وحرية المرأة، والتقليد والتبعية مقابل التقاليد والاتباع في الحالة الأولى.

وإذا كان الدين الحقيقي منطلقه الإنسان وجوهره علاقة الإنسان

---

(1) علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، دار الأمير، ترجمة هادي السيد ياسين، الطبعة الثانية 1428هـ ـ 2007م، ص 99.

بالله، فإنَّ الدِّين الاستحماري هو «دينٌ ضدّ الدين» وقد خصَّص له شريعتي كتاباً خاصاً بذات العنوان.

والدّين الحقيقي هو دين الوعي والمسؤولية، أما الدِّين الزائف (الاستحماري) فهو الدِّين المبني على الخرافة، والشفاعة، والأدعية، والزهد، والفخر بالقوم، والاعتزاز بالماضي (الأهرامات، تخت جمشيد إلخ)، والقضاء والقدر، وتقديم الآخرة على الدنيا، والغيب على الحضور. وفي هذا نزعة شيعية ـ اعتزالية عند شريعتي تؤكد على الإرادة وأصالة الإنسان، وأولوية الوجود على الماهية، والطبيعة على ماوراء ـ الطبيعة والوجود (الموجود) على الوجود العام بالمعنى الأنطولوجي والميتافيزيقي العام.

والاستحمار المُباشر يقوم بنظر شريعتي على تجميد الأذهان، والجهل والضلال والانحراف.

أما الاستحمار غير المباشر فهو عبارة عن إلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية لتنشغل عن المُطالبة أو التفكير بالحقوق الأساسية الكبرى.

والاستحمار غير المباشر، قد يقوم على الرياضة، وحب المُباريات والشُّهرة دون غاية مُثلى. أو الحصول على درجات علمية، دون ربطها بحاجة المجتمع وتطوره وتقدمه. وقد يقوم على الصوم والصلاة والأدعية والزيارات والحج والنذور بهدف الانفصال عن الجماعة والعالم، أو الوجاهة والتَّسلط.

وقد يأخذ شكل الأدعية والأوراد عند المتصوفة، وشكل «الفن للفن» كغاية بلا نهاية، وفن بلا معيار ولا عنوان ولا ماهية!

وقد يأخذ شكل المعركة بين الشعر القديم والشعر الحديث (التفعيلة والقافية والوزن، والشعر البصري النثري).

وقد يأخذ الاستحمار شكل الخضوع لمنطق السُّوق والدُرجة (الموضة) والدعاية والإعلان، في مجتمع الاستهلاك وحضارة الاستهلاك.

وقد يأخذ شكل النّزعات النسوية المُعادية للذكورية، والعكس بالعكس، لابل يأخذ أيضاً شكل المِثلية الجنسية الذكورية والأنثوية باسم الحرية الجنسية!

وقد يأخذ شكل الحداثة مُقابل التقليد، والجديد مُقابل القديم، والمُستقبلي في مواجهة التراث الماضوي، والتبعية بدل الاتباع. وقد يأخذ شكل التخصّصية بحيث لا يفهم المحامي إلا بالقانون المدني (code civil) دون أبعاد إجتماعية أو سياسيّة أو فلسفية، ولا يفهم الطبيب إلا بالمِبضع والدّاء والدواء، بدون ربط الطِّب الجسدي بالطب النفسي والإجتماعي (كما فعل الطبيب أرنستو غيفارا مثلاً؟)، ولا يفهم العالم الفيلسوف إلا بالفكر الفلسفي الميتافيزيقي المُتعالي على الوجود والموجود.

وفي النتيجة يعمل الاستعمار القديم على إشغال الشعوب وإلهائها عن الوعي الإنساني والإجتماعي لانشاء (جيل جديد) مطابق لمقاييسه ومعاييره، جيل فارغ، مضطرب لا يتحمل أي مسؤولية، لا فكر ولا تعب، لا هم ولا نصب، ولا هم يحزنون[1]...

---

(1) شريعتي، **الاستحمار والنباهة**، ص 147.

معنى الحضارة

هل معنى الحضارة خلاف البداوة أي الإقامة في الحضر؟

وما العلاقة ما بين الحضارة والثقافة؟

لقد اتّسع معنى الحضارة في الفترة اللاحقة على استشهاد الدكتور **علي شريعتي** ليأخذ معنى العولمة (Globalization)، أو الكوكبة، وهو ما يُشبه مفهوم الكوزموبوليتيك (الكونية) الذي أدركه شريعتي وعارضه، باعتبارها عالمية بلا هوية ولا جذور ولا منظور، وهو المفكر الذي قرن دائماً بين العودة إلى الذات، أو الهجرة إلى الذات بالهوية الثقافية.

يُعرّف **شريعتي** الحضارة بأنَّها مجموعة من البناءات والعطاءات والذخائر المادية والمعنوية للمجتمع الإنساني. والحضارة هي تلك التي ورثناها من الماضي أو ما نحصل عليها من الآخرين، أو من إبداع وتفنّن الإنسان نفسه.

ولهذه الحضارة كما قُلنا وَجهان: المادي والمعنوي. فالوجه المعنوي للحضارة هو ما نطلق عليه اسم الثقافة مثل الاعتقادات الدينية،

وكتابة الشعر، والفنون والعلوم العلمية والإنسانية والأدب. وكل هذا يندرج تحت خانة الثقافة الإنسانية.

وإذا كانت الحضارة عبارة عن مجموعة الذخائر والبناءات المعنوية والمادية على طول تاريخ الإنسان، فإنَّ الثقافة ـ بنظر د. **شريعتي** ـ عبارة عن البِناءات والذخائر المادية والمعنوية لقوم أو عِرْق أو أُمة من الأمم على طول التاريخ.

فالحضارة، بنظر **شريعتي**، تنتسب إلى البشرية جمعاء، أما الثقافة فتخصّ بجماعة أو قومية مُعينة. فاللغة الفارسية تخصّ الإيرانيين، حتى لو ساهم فيها العرب والأتراك، والعربية تخصّ العرب حتى لو وضع كتاب نحوها **سيبويه** الفارسي. وهذه دلالة على ارتباط اللغة بالثقافة الخصوصية لشعب ما أو أُمة ما. أما المركبة الفضائية أبولو فهي لأميركا ولكنها لا يُمكن أن تكون لجنس مُعين أو لقومية معينة، وكذلك الطائرة أو السفينة أو العربات السيارة، لا يمكن أن تكون مُقتنيات لجهة معينة، وإنَّما تعود للحضارة الإنسانية، وهذا يعني أنَّ الحضارة تخصّ البشرية جمعاء بينما الثقافة تخصّ جهات معينة قومية أو وطنية، لكونها منوطة باللغة، واللغة مسكن الكينونة الفردية والجماعية والإنسانية.

غير أنَّ الحضارة لا تقترن بالوسائل الحضارية، فحسب، وليس الإنسان المتحضر من يملك هذه الوسائل، فالإنسان المُتوحش، قد يمتلك السيارة والثلاجة وغيرها من وسائل الحضارة، أما الحضارة بمعناها الفعلي، فهي عبارة عن قيمة فكريّة وروحية مُتعالية للإنسان أو للمجتمع، يظهر فيها الإنسان مُتحضراً، بمقدار تفتح استعداداته وإمكاناته النوعية، ولذا يرى **شريعتي** بأنَّ التحضر ليس الحضارة العيانية

(الخارجية)، وإنما مجموعة الذخائر والبناءات المعنوية والمادية التي تفتح استعدادات الإنسان وإمكاناته النوعية.

الحضارة، بنظر شريعتي، هي عبارة عن حالة رُوحية ودرجة معنوية وفكريّة، ويمكن أن نفهم هذه الحضارة من خلال طريقة التفكير والعقيدة والثقافة، وبُعد النظر، والضمير الإجتماعي والهدف، والمسؤولية الكامنة. فحضارة الهند ليست بأقل مستوى من الحضارة الإفريقية، والشعب الكيني الأسود أكثر حضارة من البرتغاليين، ولو كانت الحياة المادية والتكنولوجية في أميركا والبرتغال أرقى من الهند وكينيا.

فوجود الآلات المُتطورة مثل التلفاز والبرَّاد والسيارة والوسائل الأخرى في مجتمع من المجتمعات لا يعني أنَّ هذا المجتمع أو ذلك الإنسان، أصبح متطوراً ومتحضراً بامتلاكه هذه الوسائل، وثمّة فرق بين الإنسان المُتحضر والإنسان الحديث، فالإنسان المُتحضر هو الإنسان الذي حصل التغيير في أفكاره وعقليته وتفكيره، أما الإنسان الحديث فهو الإنسان الذي يحصل على الحضارة، في مظاهرها الخارجية، ولا يعني هذا أن يكون متحضراً.

وقد تأتي الحضارة ووسائلها مع الاستعمار، كما أتت الحضارة إلى العالم العربي ـ الإسلامي مع مدافع نابليون، في العصر الحديث (المطبعة، والصحيفة، والتكنولوجيا الصناعية).

كما يُمكن أن تكون أمة أو جماعة ما مُتحضرة في ماضيها، مُقابل موات الحاضر، كاليونان، والعرب، أو مُتحضرة في حاضرها مُقابل تأخرها في الماضي (أوروبا، أميركا) حيث كانت القرون الوسطى عصر

البربرية والانحطاط، بينما العصور الوسطى العربية ـ الإسلاميّة كانت عُصور نهضة وأنوار وإصلاح ديني ودنيوي.

يقول **شريعتي**: إذا أردنا أن ننظر إلى مجتمعنا مثلاً خلال القرن السابع (الميلادي) فإنّنا نجد أنّه أكثر تطوراً وتحضراً نظراً لامتلاكه العقيدة المتحضرة مقارنة مع المجتمع الأوروبي آنذاك، وفي رأيي هناك عامل أو عدّة عوامل قد تكون وراء بناء الحضارة لأي مجتمع من المجتمعات.

وهذه العوامل هي:

1 ـ **العامل التّام (الأقوى المُتعدد)**: يعتقد بعض الفلاسفة بوجود عامل يسمّونه العامل التام، ويكون هذا العامل سبباً لإيجاد وبناء الحضارة والثقافة للمجتمع، فمثلاً **ماركس** يعتبر العامل التّام هو العامل الاقتصادي، **وماكس فيبر** يعتبر العامل الديني هو العامل التام «البروتستانتنية وروح الرأسمالية» أما العامل الأقوى: فقد يكون مثلاً:

أ ـ الحصول على مرتب أعلى.

ب ـ ارتفاع القُدرات المعنوية.

ج ـ الحصول على موقع إجتماعي أفضل.

ولكن بين هذه العوامل هناك دائماً عامل أكثر تأثيراً من البقية، فقد يكون الاستعداد والتفكير في ايجاد وصُنع الآلة الحديثة أو قد يكون الدِّين والمذهب أو تكون المشيئة الإلهية أو عوامل أخرى.

والسّؤال هنا: هل العامل التّام وحده له أثر في حياة الإنسان أو العامل الأقوى أو العوامل المتعددة لها مثل الوراثة، التعليم، التربية،

المحيط الاجتماعي، الوضع الاقتصادي، الخصائص الذاتية والفردية للإنسان وغيرها؟

وهجرة **الرسول الأكرم** (ص) كان لها دور هام في التشكّل الحضاري ـ الثقافي للاجتماع العربي ـ الإسلامي. كما أنَّ صلب المسيح (حسب المعتقد السائد في المسيحية)، ورسالته، ساهم في انتشار ثقافة مسيحية ـ يهودية، طوال القرون الوسطى وحتى العصر الحديث؟

والهجرة في حياة رسول الإسلام ـ كما الصَّلب في حياة يسوع المسيح ـ جاءت من أصل عام وشامل للإنسانية جعل من ثقافة دينية معينة حضارة إنسانية شاملة. ولعلّ في هذه الإشكالية جواب على التمفصل الحضاري ـ الثقافي، فالحضارة الحديثة بتعريف البعض هي حضارة يهودية ـ مسيحية ـ صناعية، والحضارة الإسلاميّة بنظر **شريعتي** هي الهجرة إلى الذات نحو عالمية الحضارة، «حيث لا فرق لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى»! وعليها تقوم نزعة المساواة الحضارية بين البشر.

وثمّة عوامل تامة أخرى تقوم عليها الحضارة، كالعامل التّعاقدي (العقد الاجتماعي) حيث إنَّ أفراد المجتمع يتعاقدون فيما بينهم، بصورة جماعية، ويكون العقد علّة ونتيجة التوافق الإجتماعي.

ما هي خصائص الحضارة الحالية؟

جواباً على هذا السؤال يرى **شريعتي** أنَّ المفكرين الأوروبيين بدأوا يشكُّون بأصالة القيم الأوروبية، المدعومة بسلاح العِلم والتكنيك، وعن طريق الاعتراف بالتنوع الثقافي تُصبح قريبين من الوحدة الحضارية للبشرية. أما من أيّ موقع يُمكن للإنسان الشرقي أن يتفاهم مع الإنسان الغربي؟ فالجواب على ذلك: من موقع إنساني، ومن موقع الإنسانية.

لكن هذه النزعة الإنسانية العُمومية هي التي أدّت في الغرب إلى «موت الإنسان» لأنَّ الإنسان ليس الإنسان العام، المُجرد، فلان، وإنّما هو الإنسان المُشخّص، الفردي، حتى في إطار علاقته الإجتماعية والجماعية مع شعبه وأمته وإنسانيته.

والتنوع الثقافي لا يقوم فقط على الاعتراف، وإنّما على الحق بالاختلاف، لهذا يرى د. **شريعتي** أنَّ الشرقي من أجل أن يكون إنساناً يجب أن يكون شرقياً، لأننا إذا حرّرناه من محتواه (فنّه وأدبه ودينه وروحه الشرقية) يُصبح جسداً بلا روح، لذا فالحضارة في عودة الجميع إلى مواقعهم.

فالأوروبي يُفكر والشرقي يُفكر، وهو لديه هوية وعقيدة وأنا لديّ هوية وعقيدة، وهو منتج ومستهلك وأنا أفكر بأن أُصبح منتجاً ومستهلكاً، والحضارة البشرية لا تقوم على مثال السّيد والعبد ـ بالمعنى الهيغلي ـ وإنّما على وحدة البشرية وتنوعها.

كما يرى الدكتور **شريعتي** أنَّ المساعي تجري بهدف إيجاد وطرح فلسفة مستقبلية للحضارة الإنسانية (إنسان المستقبل) وهذا ما نجده في كتابات **ألكسي كارليل**، والبروفسور **شاندل** الذي ألّف كتاباً باسم «إنسان الغد».

ويتنبأ **شريعتي** بمرحلة حضارية جديدة تتمحور حول الإنسان الجديد ـ لا شرقي ولا غربي ـ هو إنسان الغد أو المستقبل[1].

---

(1) علي شريعتي، **تاريخ الحضارة (2/1)**، دار الأمير، ترجمة د. حسين نصيري، الطبعة الثانية، 2007م، بيروت، ص 810.

فلسفة الدعاء

الدعاء ـ بالمعنى التقليدي ـ هو لون من ألوان «التعويض» عن الضعف، يستغني فيه المرء عن التفكير والعمل والكفاح، كما لو كان عقاراً مُخدّراً أو هروباً من الواجب والمسؤولية، أو كسلاً ينأى عن الجدّ والسعي والمثابرة، وعزوفاً عن مواجهة الحياة والقدر، أما الدعاء ـ بالمعنى الذي يعيّنه الفيلسوف **ألكسيس كارل** (La Prière) فهو أقرب إلى مفهوم الصلاة، وعبارة (Prière) بالفرنسية تعني «الصلاة» و«الدعاء» و«الرجاء» معاً.

ومع أنَّ **ألكسيس كارل** نال جائزتين من جوائز نوبل في العِلم المحض أي الطب (ربط الشرايين وزراعة القلب) كفيزيائي وجراح في آنٍ معاً، فإنّه كان يعد العبادة والدعاء (أو الصلاة) علامة على التقدم، والراحة، والخلاص الروحي، وباعث من بواعث الشفاء.

ومن الوجهة النفسانية، متى ما كان الدعاء، والاتصال بين القلب والرّب، فإنَّ الدعاء ينعكس على حالاته كلها، وفي علاقاته بأهله وبالناس أجمعين.

غير أنَّ الدعاء ينبغي أن يقترن بالإرادة، وللذك يورد **كارل** رواية عن أعمى مرّ بعيسى المسيح، فأمسك بأذياله طالباً منه بغضب وعنف أن يعيد النور لعينيه. فما ترك أذياله حتى قال له المسيح: «**شفاك إيمانك**»![1]

ويرى **ألكسيس كارل** أنَّ الذين يرون السبيل إلى المعرفة ينحصر في الفكر، والعقل والمنطق فلا يفسرون الحياة والوجود والروح إلا كما يفسرون قوانين الفيزياء والكيمياء هم قوم يشقّ عليهم أن يدركوا وجود الله. غير أنَّ الذين فاضت قلوبهم بالمحبة والإيثار والتضحية يدركون الله بسُهولة ويسر. كيف؟ في اليسر الذي نشمّ به أريج الزهر نملك أن نحس بوجود الله[2].

والإنسان، في نظر **شريعتي**، ليس عالماً بمقدار ما فيه من علم، ولكن بمقدار ما يرى في نفسه من جهل. ولذلك كان الرسول الكريم يتمنى على الله أن «ربي زدني حيرة» وهي حيرة تتمخض عنها المعرفة. وهو ما يُرادف الموقف الفلسفي عند **سقراط** «كل ما أعرفه أنني لست اعرف شيئاً» وهي المعرفة السلبية. وقد أكدت النظريات العلمية الحديثة ـ **كارل بوبر** خاصة ـ هذا النمط من المعرفة السالبة أو السلبية، وهي المعرفة القائمة على التفنيد لا التأكيد.

يرفض **علي شريعتي** في فلسفته الخاصة النّزعتين الواقعية والمثالية التجريدية على حدّ سواء. الواقعية، تعني الفلسفة التي تحصر الفكر والروح والذوق في نطاق ما هو محسوس وموجود مادي. ويندرج في

---

(1) علي شريعتي، **الدعاء**، دار الأمير، ترجمة سعيد علي، بيروت، الطبعة الثانية، 1428 هـ ـ 2007 م. ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

هذه المدرسة الفلسفة الذرائعية (البراغماتية) العملية، وفلسفة «المنفعة» أو «المصلحة»! والفلسفة الليبرالية، والشيوعية والاشتراكيّة الشمولية (Collectivisme)، فهل معنى ذلك أنّ **علي شريعتي** كان يفضل نوعاً من الاشتراكيّة الديمقراطية؟ كما كان يرفض النزعات الاقتصادية (Economisme)، والحيوية (Biologisme)، والفردية (Individualisme)؟

ويرى **شريعتي** أنّه حتى المسيحية البروتستانتية قد خضعت - في نهاية المطاف - لما هو واقع في المجتمع وموجود، من مسالك الأخلاق والغرائز خيِّرة كانت أم شريرة[1].

كما يرفض **شريعتي**، من جهة أخرى، المذهب التجريدي في الفكر والأدب وعلم النفس، وهو مذهب يرى بأنَّ للإنسان قيمة تتعدى «الواقع» وتفوقه، فيجنح نحو التجريد والتعالي عما هو واقعي ومألوف ومادي ووجودي، وذلك بحجة أنَّ الإنسان نسيج وحده، فهو أكبر من «واقعة»! وإذا نظرنا اليه نظرة مادية وضعناه دون منزلته، فيما هو ليس كسائر الموجودات؟! إلخ.

و**شريعتي** يرى أنَّ النزعتين تؤديان إلى العزلة والإنطواء والعبث.

وحتى في ما يزعم بعض الغربيين من رغبة فيهم في العودة إلى «روح الشرق» فهذه ليست إلا نزوة خالية من الروح ومن حقائق العيش والحياة[2].

والنزعتان تصدران برأيه لا من نقد العالم البورجوازي، ولا من

---

(1) المصدر نفسه، ص 25.
(2) المصدر نفسه، ص 33.

«عبقرية» **كامو**، **وسارتر**، **وبيكيت**، بل من رشح البطون الغربية المتخمة التي تأكل كل جهد الآسيويين والأفارقة، فإذا عملت تلك البطون ساعة واحدة في الفن فنالت مائة مارك فإنها ترقص، وتسكر، وتمجن، وتتلهى وتعربد. . وذلك هو هدف الحياة الغربية.

والأكل بلا تعب، واللهو المتبطر يأتيان على وقار الإنسان وصبره، فيرى دنياه عبثاً بلا طائل، وتصبح حياته بلا معنى ولا قيمة في فراغ الحياة وفراغ العالم وعبث الوجود.

ونحن نجد في هذا التحليل النقدي الذي يُشبه آراء فرانز فانون النقدية القاسية للغرب، نقداً نفسانياً ـ سيكولوجياً ـ رائداً لمجتمع الاستهلاك الرأسمالي، والإمبريالي وقيمه الفكريّة والروحية والاخلاقية.

ولعلّ في «نص الدعاء» الذي ختم فيه **علي شريعتي** كتابه الدعاء أفضل خاتمة لكتاب «الدعاء»! ولكتابنا هذا ـ ككل ـ وبه نختتم:

الدعـــاء

إلهي : صُن «عقيدتي» من «عُقدتي».

إلهي : مكّني من احتمال العقيدة «المخالفة».

إلهي : لا تحرم نمو عقلي وعلمي فضيلة «التعصب» و«الإحساس» و«الإشراق».

إلهي : فلأكن أبداً بصيراً ذكياً؛ كي لا أقضي في أحد، أو في مسألة قبل أن أعرف «الصحيح» و«الخطأ».

إلهي : لا يَكُنْ لجهلي الأثِر[1] الحاسد قدرة على أن يجعلني أداة في يد العدو للهجوم على الصديق.

إلهي : لا تفد بـ(أناي) التي أريد «أناي» التي يُريدون.

إلهي : لا تخلط عليّ الاختلاف في «المروءة»! والاختلاف في «الفكر»، والاختلاف في «العلاقة»: لكي لا أعمى عن فهم هذا الأقنوم المنفصل بعضه عن بعض.

إلهي : لا تجعلني بالحسد والحقد والفرض جلواز الظالمين.

إلهي : اقتل الأثرة في نفسي أو انتزعها؛ كي لا أحس بأثرة الآخرين، فلا أتعذب.

إلهي : هبني إيمان «الطاعة المطلقة»: لكي لا أكون في عالم «العصيان المُطلق».

إلهي : علمني (تقوى الجهاد)، فلا أضيق بازدحام الواجبات، واحمني من (تقوى الاحتياط) فلا أنضب في العزلة.

إلهي : لا تورطني في سفه النعيم. هبني من لدنك الاعتمال الكبير، والهم العظيم، والدهشة الفياضة. هب عبادك الحقيرين اللذة، أما انا فهبني الآلام العزيزة عليّ.

إلهي : لا تضع فكري وإحساسي حيث أفطن للشطارات البلدية، والحقارات المؤذية التي تصدر من الرجال الصغار؛ فأنا أؤثر أن أكون «كبيراً مخدوعاً» على أن أكون «صغيراً خادعاً».

---

(1) بكسر الثاء.

إلهي : حرّرني من سُجون الإنسان الأربعة الكبيرة: «الطبيعة» و«التاريخ» و«المجتمع» و«الذات»: كيما أكون كما خلقتني، خالق نفسي، لا حيواناً يُلائم بينه وبين البيئة.

إلهي : أجّج نار «الشك» المقدسة فيّ؛ حتى إذا أتت على كل «يقين» نقشوه فيّ، أشرقت البسمة الحنون راسمة على شفتي فجر اليقين الذي لا ذرة غبار عليه.

إلهي : لا تُحجني إلى الترجمة والتقليد؛ فأنا لا أريد أن أحطم قوالب الوراثة لأثبت قوالب الغرب، وليخرس هؤلاء وهؤلاء[1]؛ فأنا وحدي أريد أن أتكلم!

إلهي : خذ من شعبي القناعة والصبر والإذعان، ووفّر عليّ ما تأخذه من شعبي.

إلهي : ألا حطّم، يا إلهي، هذا العقل اللئيم الذي لا يعرف غير المنفعة، والذي يقيد جناحيّ في هجرتهما، من الوجود إلى المعراج الذي ينبغي أن أكون فيه. ألا حطّمه بشعلة الشوق التي تلتهب في داخلي!

إلهي : صفِّني من صداقات الأرواح الحقيرة وعداواتها في حماية الأرواح العظيمة التي في أعلاها روح علي.

إلهي : أحمدك، كما حمدك ابن الحسين بن علي، على أنك جعلت أعدائي حمقى. هي نعمة من لدنك تهبها عبادك المقربين.

إلهي : لا تجعلني مُراد المغفلين والتافهين.

---

(1) المتحجّرين والمتغرّبين

إلهي : زدني إرادة، وعلماً، وتمرداً، وعنى، وحيرة، ووحدة، وفداء، ولطافة روح.

إلهي : ساعدني لأقيم مجتمعي على هذه القواعد الثلاث: الكتاب، والميزان، والحديد. اللهم اجعل قلبي فيّاضاً بالحق والخير والجمال.

إلهي : ذكِّرني أبداً بما ألهمت به «**روسو**»[1]: «إن كان عدوك وعدو عقيدتك فإني أفدي النفس لأجل حريتك ولأجل عقيدتك».

إلهي : اشف «مجتمعي» من داء التصوف، ليعود إلى الحياة و«الواقع». واشفني من سفه الحياة وداء «الواقعية»! لكي أبلغ الكمال، وحرية العرفان.

إلهي : علّم المفكرين الذين يرون الاقتصاد «أصلاً»! أنَّ الاقتصاد ليس هو «الهدف». وعلّم المتديّنين الذين يرون «الكمال» هو الهدف، أنَّ الاقتصاد «أصل» أيضاً.

إلهي : لتكن هذه العبارة التي أجريتها على لسان **دوستويفسكي**[2] في قلوب المفكرين: «إذا لم يكن الله فكل شيء «مجاز». فالعلم يغدو بلا معنى، والحياة بلا هدف، والإنسان تافهاً لا معنى له، ولا هو مسؤولاً عن شيء».

---

(1) روسو: جان جاك روسو: (1712 ـ 1778م) كاتب وفيلسوف اجتماعي فرنسي نادى بطيبة الإنسان وبالعودة إلى الطبيعة وأن الحضارة ولّدت التعاسة وساعدت على تفسخ القيم، تأثرت بمبادئه الثورة الفرنسية والأدب الرومنطيقي. «المؤلف».

(2) دوستويفسكي: فيدور دوستويفسكي: (1821 ـ 1881م) كاتب وروائي روسي كان له تأثير عظيم في الحركة الفكرية الروسية، رواياته امتازت بالتحليل الأخلاقي النفسي.

إلهي : قوّني بـ«الفقر» و«الزهد» إزاء ما يُفسد المروءة.

إلهي : لا تورّطني لحظة في موجودات تتردد ولو قليلاً في ترجيح «العظمة» و«العصيان» و«العذاب»! على «الرفاه» و«الاطمئنان» و«اللذة».

إلهي : علّم من تحب:

المحبة أحسن من المعيشة.

وعلّم من تحبّه أكثر:

التفاني أفضل من الحب[1]!

إلهي : وفقني للمحاولة في الفشل.

وللصبر في اليأس.

وللسير بلا رفيق.

وللجهاد بلا سلاح.

وللعمل بلا جزاء.

وللفداء في صمت.

وللدين بلا دنيا وبلا عوام.

وللعظمة بلا شُهرة.

وللخدمة بلا خبز.

---

(1) كون المحبة؛ هي وجدان آخر، تفيض به الذات، بينما التفاني هو: وجدان + تضحية تتحرك بها الذات.

وللإيمان بلا رياء.

وللخير بلا نفاق.

وللشجاعة في نُضج.

وللمناعة بلا غرور.

وللعشق بلا هوس.

وللوحدة بين الناس.

وللمحبة من غير أن يعلم المحبوب.

إلهي : لا تنعم عليّ بفضائل لا تنفع الناس! ولا تبتلني بجهالة المعرفة، المتوحشة، المزخرفة، التي تسلبني الحس الرفيع، والانتقال إلى البعيد البعيد، والتحديق في ما انطوى عليه الجوع، وزرقة الجلد التي نقشها السياط.

إلهي : وفق القديسين الكبار الذين لاذوا بعُزلة التعبد المطهرة، أو بعزلة العلم والفن، كيما ينحروا نفوسهم. لكي لا تضيق طبيعة الله الواسعة بأي موجود ـ عدا هؤلاء ـ ذي معنى، ولكي لا يضيق العالم الحي بأي ذرة ـ خلا هؤلاء الطفيليين ـ ولكي لا يضيق هذا التنسيق البديع في الخلق بأي مخلوق، إلا هؤلاء القديسين المجوّفين أو المجوّفين المتقدسين، هو نسق، ولكي لا يضيق مكان بحشرة من الحشرات تعرف لماذا تحيا. فلا يبقى في الخلق أثر للعبث والتفاهة، إذ لا خطأ في الكون.

إلهي : قل لسارتر: إذا صنعتُ ملاك الخير كما أريد فما معنى «نية الخير» التي هي ملاك الأخلاق؟

إلهي : قُل للماديين: إنَّ الإنسان ليس بشجرة تحيا عن غير وعي منها في الطبيعة والتاريخ والمجتمع.

إلهي : علّم مجتمعي أنَّ السبيل إليك إنّما يكون من الأرض. وأهدني يا إلهي، إلى السبيل الذي يختصر المسافات.

إلهي : لقن المتدينين:

إنَّ الإنسان من تراب، وإنّه ظاهرة من مادة تفسر الله بقدر تفسير ظاهرة من غيب، فله في الدنيا وجود يُساوي وجوده في الآخرة. لقّنهم أنَّ الدين إن لم يسبق الموت، فلا معنى له، ولا فائدة فيه بعد الموت.

إلهي : من هو الكافر؟ من هو المسلم؟ من هو الشيعي؟ من هو السّني؟ ما هي الحدود التي تُعين كلا منهم.

إنِّي أتمنى أن يأتي ذلك اليوم الذي يرقى فيه الشعور والمعرفة بهذا البلد الشيعي الوحيد[1]، إلى حدّ أن يأخذ «المتحدث الرسمي باسم ديننا» علياً كما وصفه المسيحي جورج جرداق[2]، وأهل البيت كما وصفهم **ماسينيون**[3]، **وأبا ذر الغفاري**[4] كما وصفه الكاتب المصري **عبد الحميد جودت السحّار**[5]، والقرآن

---

(1) ويعني به إيران.

(2) جورج جرداق: مفكر وأديب لبناني.

(3) ماسينيون: لويس (1883 ـ 1962م) مستشرق فرنسي اهتمّ بالصوفية وبنشر مؤلفات الحلاّج، ترك مؤلفات هامة في الشؤون الإسلامية.

(4) أبو ذر الغفاري: (جُندب بن جُنادة) (ت 32 هـ/ 652 م): صحابي من أقدم المؤمنين اشتهر بتقواه وتقشفه وجرأته، وثورته على أول انحراف في الإسلام.

(5) عبد الحميد جودت السحار: كاتب وأديب مصري.

كما ترجمه **بلاشر**[1] قسيس الكنيسة «الرسمي»! ونبينا كما وصفه رودنسن المُحقق اليهودي، مثلما أتمنى أن يصير الشيعة وأنصار آل البيت والقيمون «الرسميون» على «الولاية» في يوم من الأيام إلى ترجمة آثار هؤلاء الكفار «الرسميين».

وهؤلاء الذين يرون **الحُسين**، وهو حامل راية التاريخ الحمراء ونموذج الإعجاز البشري، عاجزاً متأوهاً ما إن دنا منه الموت حتى أخذ يسترحم الجلاد أن يسقيه الماء. وهؤلاء الذين يرون علياً، وهو رمز الشرف والكرامة والحرمة، الذي كان لسانه كسيفه قاطعاً، رجلاً ضعيفاً، خائفاً، مُرتجفاً، ما إن شعر بالخوف حتى بايع الظالمين، ودان للغاصبين بالخلافة، واقتدى «به». وبات، حرصاً منه على نفسه، عضواً في شورى جائرة، وتنازل لغيره ـ وهو الحريّ الأمين ـ عن الخلافة. نعم إنه ما إن شعر بالخوف حتى زوّج ابنته «الآخر» الذي أوجد الغصب. وهؤلاء الذين يرون **فاطمة** التي قال فيها الرسول أنها إحدى أربعة من نساء التاريخ الممتازات، والتي هي قبلة نساء العالمين، والتي كان الرسول نفسه يُقبّل يدها باحترام، والتي كانت من **علي**(ع) حليلة وخليلة، والتي كانت بنت رسول الله، والتي أنشأت الحسين وزينب، هؤلاء الذين يرونها ناحبة، نادبة، متأوهة، باكية على ضلعها، وعلى أرض لها صادرتها عليها الحكومة (فدك). وهؤلاء الذين يرون زينب، التي ما إن

---

(1) بلاشر: (ريجيس) (1900 ـ 1973م) مستشرق فرنسي، أستاذ الفلسفة العربية في السوربون ومدير معهد الدراسات الاسلامية في باريس. من آثاره: **«تاريخ الآداب العربية»** وترجمة القرآن.

رأت أخاها **الحسين** يُهاجر إلى الموت ليعلن ثورته المباركة، حتى طلّقت زوجها كيما تكون حُرة في سبيل الجهاد والأسر، والتي إذا سقط شهيد رثته وبكت عليه، والتي عندما استشهد ولداها ما بكت، ولا رثت، ولا ندبت، والتي كانت في عودتها، وهي مُصفدة، تنادي مثلما كان علي يناديها، فيهز نداؤها قصور الجلادين، والأرض التي يمشي عليها الطغاة؛ إنَّ هؤلاء الذين يرونها نواحة على موت أخيها لا غير. وهؤلاء الذين يرون ضرغام الغاضرية الذي تلتهب الحماسة عندما تراه، والذي تقطر سحنته مروءة ورجولة، بطلاً من أبطال حفلات النساء، وصدر الموائد الحمقاء. أهُمْ شيعة، شيعة علي؟ أهُم أتباع آل البيت؟ أهُم الأمة التي عرفت وحدها سبيل الحق؟ أهُم الأمة التي عرفت وحدها علياً وآله وهم من السّنة ومنبع الحقيقة، من هُم؟

والدكتورة الكاتبة **بنت الشاطئ**[1] التي أنفقت عمرها في خدمة نساء آل البيت، وهي القائلة إنها تحيا في هذا البيت، أهي سُنية؟

وأما بلاشر الكاهن المسيحي، الذي أنفق أربعين عاماً في ترجمة القرآن حتى كفّ بصره في آياته، وأما ماسينيون، الذي كان بحراً من العِلم، أنفق سبعة وعشرين عاماً في دراسة سلمان مؤسس التاريخ الشيعي بإيران، والذي كان في تلك الأعوام يبحث وينقب في الآثار، ما كان منها عربياً وفارسياً وتركياً ولاتينياً

---

(1) بنت الشاطئ: عائشة عبد الرحمن (من مواليد 1926م) أديبة مصرية وُلدت في بيت علم ودين، أستاذة جامعية للآداب العربية والدراسات القرآنية. «المؤلف».

ومغولياً، ليهتدي إلى حياة **فاطمة**، وتأثيرها بعد وفاتها في تاريخ الأمم. حتى إذا صار الكلام عن فاطمة، والعرفان الإسلامي، وسلمان اشتعل كيانه اشتعالاً؛ أما هؤلاء أَفَهُم الكفّار!

إلهي: قُل لي كيف ترى الأمر؟ كيف تقضي؟

ألعلّ محبة الأسماء هي تشيّع؟

أم التشيّع معرفة المُسمى؟

أم هو فوق كل شيء اقتفاء الآثار؟

إلهي : هبني حياة لا آسف، إذ يدنو مني الموت، على لحظة فيها غير مُثمرة. وهبني موتاً لا أحزن على عبثه.

ذرني أصطفي أنا ذلك، على أن ترتضيه أنت.

إلهي : علِّمني كيف أحيا، أما كيف أموت فإنِّي سأعرفه.

إلهي : احمني من هذه الغباوة التي عمّت الناس جميعاً؛ فكانت مرضاً إذا لم يُصب به إنسان كان مريضاً. احمني من «المصالح والمنافع» كي لا أذبح الحقيقة في مذبح الشريعة[1].

إلهي : لا تجعل إيماني بالإسلام، ومحبتي آل الرسول كإيمان المتاجرين بالدِّين، وبالتعصب، وبالرِّجعية؛ كي لا يَأسر رضى العوام حُريتي، وكي لا يُدفن ديني خلف «محل ديني»، وكي لا تصوغني العوام مقلِّداً للذين يُقلِّدونني؛ فأسلم من كتمان ما أراه حقاً لأنهم لا يستحسنونه!

---

(1) أي باسمها.

إلهي : أنا أعلم أنَّ إسلام رسولك قد بدأ بـ"لا» مثلما أعلم أنَّ تشيّع وليّك قد بدأ بـ«لا» أيضاً»[1].

إجعلني يا باعث محمّد، ويا حبيب عليّ، بـ«إسلام نعم» وبـ«تشيّع نعم» كافراً!

إلهي : ذكِّرني أبداً بالواجب على الكينونة الشيعية. وهل تلك الكينونة إلاّ أن نكون كما كان علي؟ نحيا كما كان علي، ونموت كما مات علي، ونعبد كما عبد علي، ونُفكر كما فكّر علي، ونُجاهد كما جاهد علي، ونعمل كما عمل علي، وننطق كما نطق علي، ونصمت كما صمت علي. فمكّني بقدر مُستطاعي ـ أنا عبدُ عليّ العاجز الضعيف ـ من أن أفعل شيئاً في روح تذوب في علّي وله هذا القوام:

على المنبر هو ربُّ الحديث.

وفي المحراب ربُّ العبادة.

وفي الارض ربُّ العمل.

وفي المضمار ربُّ الجهاد.

وعند **محمد** ربُّ الوفاء.

وفي المجتمع ربُّ الواجبات.

وفي نهج البلاغة ربُّ القلم.

---

(1) هذه الـ(لا) قالها علي(ع) في شورى عمر إذ ردّ فيها على عبد الرحمن بن عوف قوله. (شريعتي).

وفي الحياة ربُّ القداسة.

وفي الإسلام ربُّ العلم، وفي الزمان ربُّ الثورة.

وفي الحكومة ربُّ العدل، وفي البيت ربُّ الأبوة والتربية.

وإلى هذا كله فهو في كل مكان وزمان عبدٌ من عباد الله!

وذكِّرني بأنِّي شيعي يَخْلُص للعقيدة والوحدة والعدالة التي كانت أُسّاً.. في حياته في القيادة والمساواة ـ وهُما دينه ـ وفي التضحية بالمنافع جميعاً عند أقدام الحقيقة التي كانت نهجه.

إلهي : هؤلاء يُؤلّهون علياً، ثم يهبطون به إلى حيث يخشى؛ فيؤيّد خلاف الشريعة، ويُبايع الخائنين. هؤلاء هم المنافقون في ولاية الجَوْر، واللاهجون بأنَّهم من ولاية علي في ظل نعمه.

إنَّ أولئك لم يتحرّروا حتى اليوم من الأسر في أجهزة الدّعوة الأموية والعباسية.

ها هم أولئك قد أدركوا ثورة الحرية والاشتراكيّة؛ ولكنهم ما فتئوا يجهلون علياً والحسين وأبا ذر!

إلهي : ارْحمني رحمة لا تدرّ خبزاً ولا صيتاً، وقوّني كيما أقدر على أن أُضحي بالخبز والصيت للإيمان. فأغدو في صف الذين يقبضون مال الدنيا لينفقوه على الدين، لا في صف الذين يقبضون مال الدين لينفقوه على الدنيا.

إلهي : أحمدك وأحمدك، لأنّني كلما تقدمت في سبيلك وفي سبيل رسالتك، وكلّما عانيت وقاسيت، أرى الذين عليهم أن

يُلاطفوني، يضربونني، وأن يماشوني، يحجزونني، وأن يعترفوا لي بالحق، ينكرون عليّ الحق، وأن يُصافحوني، يصفعونني، وأن يحملوا على العدو، يحملون عليّ. وأرى الذين يرون سُموم الأجنبي تنتشر، يلومونني ويُيئِّسونني ويتّهمونني، بدلاً من أن يثنوا عليّ ويزيدوا في قُوتي، ويكثروا من أملي؛ لكي أقنط ـ وأنا في سبيلي إليك ـ منك، فأُغضي عنك، وأزهد فيك.

أحمدك على هذا لكي يكون أملي الوحيد هو أنت، لكي تكون أنت وأنت وحدك مطمعي، فلا أستعين إلاّ بك، ولا أرجو ثواباً إلاّ منك. فالحساب الذي بيني وبينك ليس فيه شريك ثالث. أجل، لكي أُسوّي الأمر الذي بيني وبينك، وبيني وبين نفسي، ولكي أتذوق حلاوة الإخلاص التي إذا تذوّقها القلب عافَ كُل عَسل، وكل حلاوة.

إلهي : الإخلاص، الإخلاص!

وأنا أدري يا إلهي، كيف تسوق الحياة للعشق، وكينونة المطلق لأجل الخير والجمال إلى المطلق. أنا أدري كيف يصنع الإخلاص من هذا الموجود الحقير ـ الذي يتكون من الحاجة والضعف والأمل ـ مطلقاً.

وإزاء كل هذه الدعوات، والمخاطر، والمخاوف، والوساوس، والالتماس، والآمال، والخيبة، والأفراح والأتراح الحقيرة التي تحتوينا فتهيمن علينا. وحيال هذا الحشد من الذئاب والثعالب والديدان التي انقضّت على جثثنا ـ أقول إزاء هذا كله ـ نجد الخلاص في أثرة عظيمة ثورية هي معجزة «الذِكْر»! ووليدة «الكشف» الذي تمخض عنه الإنسان

المتواضع تواضعاً إلهياً. وتلك الثورة هي العصيان الذي اختار الاستسلام المطلقة في شُعلة ملتهبة في أعماق الفطرة. فغدا بالموسى البوذية بلا حاجة، وبلا رابطة، مُتوحداً مُجرداً؛ فيبلغ أبعد مما بلغ بوذا. وإذ يأخذ بسوط الـ(لا عندية)، وبسوط الـ(لا حاجة) نريح بهذين السوطين تلك الحيوانات التي شأنها أن تفترس الإنسان؛ فلا يكون لها محل في سبيل كينونته، كينونة إنسانية إلهية.

وإذ ذاك يغدو حُراً، رحيضاً، خفيف الحمل، طاهراً، عفيفاً، قديساً، مُجرداً، مُخلصاً، غنياً ذا مرؤءة قد صنع نفسه بنفسه، وإذ ذاك أيضاً يصل إلى أعلى قمة من قمم معراج الوحدة. فإذا هذه الـ«أنا» الكاذبة القبيحة، التي كانت قبراً على جنازة تلك الـ«أنا» الشهيدة، الصادقة، الجميلة، الدفينة، المجهولة تتصدّع، بل تنهار، بل تتلاشى.

وبـ«الذِكْر» و«الجهاد الكبير» وبـ«الموت قبل الموت» يبدأ بالهجرة من نفسه. أي مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون؛ فلا يلبث أن يبلغ الإخلاص والمروءة، والخلوص؛ الخلوص لأجله.

وما أحسن ما خرّج قبل ألفِ مُفسّر للقرآن ـ مُتفقه في اللغة الفارسية ـ هذه الكلمة: الإخلاص هو التفرد!

أجل، تفرّدك!

حينئذٍ يغدو هذا العبد الخاشع الذي جعله تعبده مثلاً لله في الأرض، وهذا الصديق الذي آلت به صداقته من التراب إلى الألوهية ـ إذ متى كانت الصداقة مُخلصة وحّدت بين الصديق والصديق ـ أنضر من الحياة، وأمكن من السعادة وأقوى.

وهذه الحاجة، وهذا الخوف والطمع، والإحقاق والإبطال، والخطر والأمان، والضرر والنفع، والصداقات والعداوات، والثناء والهجاء، والتوفيق والفشل، والأفراح والأتراح كانت ذئاباً ونسوراً مفترسة؛ فإذا هي اليوم حشرات. . هي ألعوبة الرجل الرخيصة.

والرجل هو «جزيرة» ينطوي عليها في محيط الوجود؛ ويُحيط بهذه الجزيرة من جهاتها الأربع سور الذات وحصنه، فلا الأمواج تتهددها، ولا الساحل في حاجة إليه. فهي كزهرة النيلوفر نبتت في الوحل، ونمت في الماء بلا رواء. لقد أغدقت عليها الشمس بالتفتح والنمو إذ هي تمتص من الشمس!

وهو الذي يستطيع الساعة أن يحيا فزاده «العقيدة»! وشرابه «الجهاد».

وهو الذي يستطيع أن يموت شهيداً في مثل جمال حياته واستقامتها وحريتها.

ولأنّه (شيعي) لا «صوفيٌّ» ومسلم لا «بوذيٌّ» فإنّه لا يلبث في معراج التجرد، بل يسرع إلى التراب والناس ليزاول ما على متنه من حمل الواجب الثقيل، وهل ذلك الحمل الثقيل إلاّ «الأمانة». حتى يُنظر إلى اليتيم الذي زُجِر، والأسير الذي قُهر، والجائع الذي على الجوع يصطبر، والجماهير التي جعلت الظلم يقتدر، والأمة التي سبيلاً إلى الخلاص تنتظر، وإلى الناس الذين بهم يُضحّى، والزمان الذي يبحث عن الأبطال، وما يجري تحت السماء من أحوال. إنه يسترخص التضحية والعذاب والمُكابدة والموت! وهذا الموت ليس كموت الحلاج طاهراً ولكن فارغاً في الحين نفسه، وإنما كموت عليّ (ع) يُرضي الله إذ ينفع

عباده. وذلك هو وحده العمل في الحياة الذي ينفع به الناس ونفسه! لذلك كان **الحسين**(ع) في نهاية ذلك اليوم الأحمر، الذي سالت فيه دماء أصحابه، قد تحلّى وتزيّن، إذ حلّت له الشهادة وهو يشمّ نجيع قومه. فإذا هو من الشوق أحر، ومن السرور أشدّ وأكثر. فإذا الخصم يسأله مستغرباً مقرعاً: ألعلك يابن أبي طالب قد تأهبت؟ فيجيبه بلهجة الفاتح المنتصر: أجل! وأعدّوا الحجلة، فزوج الشهادة الجميل الذي عاهد الموت على الحياة يلج الحجلة.

وأما **علي**(ع) فما أن يُحس بحدِّ السيف يُمزق جمجمته، حتى يحسّ بأنَّ كاهله قد تخفف من حمل الأمانة التي أزرى ثقلها بالأرض والسماء والجبال.

فإذا هو من فرط ما ازدحم فيه من شوق يُعلنها بُشرى.

«فُزت ورب الكعبة»

الإخلاص هو:

التوحد في الحياة،

والتوحد في الوجود،

والتوحد في المحبة!

إلهي: لقد وهبت لبني آدم الكرامة، وحمّلتهم الأمانة، وأرسلت الأنبياء لتعليمهم الكتاب، ولإقامة العدالة والعزة لك، ولأنبيائك وللناس المؤمنين.

إنّنا نؤمن بك وبرسالة أنبيائك، منك نطلب الحرية والبصيرة والعدل

والعز، فهب لنا لأننا في حاجة ملحة مُؤلمة. نحن فدية الأسر والجهل والذُّل.

يا إله المستضعفين! لقد مَنَنْتَ على المستضعفين في الأرض وعلى المحرومين الحياة، المسجونين في التاريخ، المعانين ظلم الزمان وقسوته، المُقاسين جحيم الأرض بأن تجعلهم أئمة فتملّكهم العالم، ولقد آن أينهم، فآن لك أن تُسمع وعدك هؤلاء المستضعفين.

يا مظهر الغيرة! إنَّ المستضعفين في الأرض هم اليوم وحدهم الذين يعبدونكَ! يا رب: أنت الذي أراد جميع الملائكة أن تسجد لآدم، أوَلا ترى الساعة، بني آدم وقد أرادوا منهم السجود عند أقدام الغيلان.

حرِّرهم من قيود أصنام هذا الزمان التي يعبدونها، والتي نَحْتناها نحن أنفسنا، وهَبْهُم حرية العبادة، حرية عبادتك.

يا رب: هؤلاء الكافرون بآياتك، والقاتلون غدراً أنبيائك، والغائلون المجاهدين في سبيل العدل والمساواة ما فتئوا مُسلّطين على العالم.

لقد بشّرت بالعذاب، فليكن نصيبهم.

يا رب: هَبْ علماءنا «المسؤولية»! وعوامنا العلم، ومُؤمنينا النّور، ومُفكرينا الإيمان، ومُتعصبينا الفهم، وفاهمينا التّعصب، ونساءنا الشعور، ورجالنا الشّرف، وشيوخنا البصيرة، وشبابنا الأصالة، وأساتذتنا العقيدة، وتلامذتنا العقيدة أيضاً، والغافين منا اليقظة، واليقظين منا الإرادة، ومُبلغينا الحقيقة، ومُتدينينا الدين، وكُتابنا «الالتزام» وفنانينا الألم، وشُعرائنا الشعور، ومؤلفينا الهدف، واليائسين منا الأمل، وضُعفاءنا القوة، والمُتقوقعين منا الامتداد، والقاعدين منا القيام،

والراكدين منا الحركة، وأمواتنا الحياة، وعُميانا البصر، والصامتين منا الصّراخ، ومُسلمينا القرآن، وشيعتنا علياً، وفِرَقنا التوحد، وحُسادنا الشفاء، والمغتربين منا الإنصاف، والمُفحشين منا الأدب، ومُجاهدينا الصبر، وأمتنا البصيرة، وَهَبْ كل شعبنا الهمّة والعزم والتهيؤ للفداء والخلاص والعزة!

يا ربّ الكعبة: لا تجعل هؤلاء الناس المُتجهين صوب بيتك في العَشيِّ والإبكار ـ ففي قبلته يحيون وفي قبلته يموتون وحول بيت إبراهيمك يطوفون ـ فدية جهالة الشرك، وضحية قيود نمرود!!

وأنت يا محمدَ! يا نبيّ النهضة والحرية والقدرة! لقد شبّ في بيتك حريق، وهجم على أرضك من الغرب سَيْلٌ عَرِمْ، فلقد طالما غَفَتْ أمتك في فراش أسود ذليل.

فَصِحْ بهم:

قم فأنذر،

وأيقظهم!

وأما أنت يا عليّ، يا حيدرة، يا رجل الله والناس، وربَّ السيف والمحبة، فقد فقدنا جدارتنا بفهمك، إذ أخذوا من رؤوسنا فهمك، إلاّ أنَّ أعماق وجداننا، وسويداء قلوبنا ما زالت على رغم الأحداث مشتعلة بحبك.

كيف تتخلى عن عُشاقك في ذلّتهم؟ وأنت الذي لم تُطِقْ ظُلماً أصاب يهودية كانت في ذمة حكومتك، فانظر المسلمين في ذمة اليهود، وما يُقاسون!

يا ذا الساعد الذي رُجِّحت ضربته على عبادة كلا العالمين: ضربةً أخرى!

وأنتما، يا أخت! ويا أخ! يا من لقّنتما الإنسان كيف يكون إنساناً، والحرية والإيمان والرجاء إيماناً ورجاءً، ويا من وهبتما بميتتكُما الفذة الحياة حياة!

نعم، أما أنتما فإنَّ عيون هذا الشعب لم تجف دمعاً من ذلك اليوم المُفجع، الذي يرتجف الخيال من تصوره، ويتمزّق القلب من وجعه.

قرون مضت وشعبنا يبكي حزناً عليكما وحباً بكما.

أوليس لسان الحُب هو الدمع وحده؟

إنَّ الأمة تبكي في كل هذه القرون مأساتكما، ولأنّها تفنى فيكما تجرّعت السياط والمجازر والعذابات؛ فما ازدادت إلاّ حباً رسم إسْمَيْكُما على شفاهها، وذكركما في خاطرها، وحُبكما المتأجج في قلبها.

كل سوط جلدها به الجلاد نقش في ظهرها وفي أضلاعها حَنانَكُما.

يا زينب، يا لسان علي، خاطبي أمتك! يا امرأة تعلّمت الرجولة في ركابها الشهامة. إنَّ نساء شعبنا، وهُن اللائي نقشن شُعلة حبّك في قلوبهن، قد احتجن إليك أكثر من حاجتهن في أي وقت سلف.

أقعدهن أسر الجهل وذلّته، وسَلَخَهُن أسر الغرب المداجي من أنفسهن ومنك.

هيّجهنَّ على «الاستحمار[1] القديم والجديد»! وعلى التقاليد البالية

---

(1) حمّره: قال له: يا حمار. وقد استعمل الكاتب هذه الكلمة بهذه الصيغة: «استحمار» ليزاوج بينها وبين كلمة «استثمار» وهما من الألفاظ العربية الجارية على اللسان الفارسي الحديث.

المُتعفنة، لِيهجْنَ في أنفسهم، فيمزّقن نسيج العنكبوت هذا، في مثل صيحات أطلقتها على مدينة الجَوْر والظلم، فاهتزت قصور الجَوْر والظلم، وليتعلّمن الصمود لهذه العواصف الهوج، وليحطِّمن هذه «الآلة المخيفة» التي تصنع منهنَّ ألاعيب جديدة من أجل «الاستحمار الجديد» و«المغافلة الجديدة»! وملء «فراغ» الأيام بما تعرضه الرأسمالية في الأسواق فتدغدغ شهوات البرجوازية القذرة، وتمنح «صالوناتهم» التافهة حركة، وتشيع في المُرفهين الذين يحيون حياة عابثة سخيفة حرارة.

نُريد أن ينعتقن بقيادتك من حرم القيود القديمة، ومن هذه الأسواق الجديدة التي بلا حُرمة.

يا لسان **عليّ** في الفم، ويا رسالة **الحسين** على الكاهل، ويا أيتها الآتية من كربلاء، الحاملة رسالة الشهداء بين صخب الجلادين والماكرين إلى مسمع التاريخ، يا زينب حدِّثينا، ولا تُخبرينا بما جرى عليكم، وبما رأيت في تلك الصحراء التي غرقت بالدماء، وبما بلغته تلك الجنايات. لا تقولي لنا إنَّ الله قد عرض في شطآن الفرات في ذلك اليوم أعظم ما خلق وأعزّه وأثمنه، مثلما عرض ذلك على ملائكته، لتعلم لماذا كان عليها أن تسجد لآدم. أي زينب! لا تقولي لنا هذا، ولا تَصِفي ما فعله أعداؤكم وأصدقاؤكم. أجل، يا رسول ثورة الحسين فنحن نعلم بكل هذا.

لقد أدَّيتِ رسالة كربلاء ورسالة الشهداء.

أنت شهيدة صنعتِ من دمك الكلمة، كما كان يتحدّث أخوك بقطرات دمه.

ولكن قُولي.

يا أختُ

قولي: ما علينا أن نفعل.

خُذينا بعطفك، لحظة ترين ما نعاني،

وتسمعين ما نبثّ.

يا أيتها الأخت الحنون!

إبكي علينا.

يا رسول الأخ الأمين

الآتية من كربلاء، المبلغة رسالة الشهداء في جميع العصور، يا أيتها التي تفوح ثيابها بعطر بساتين الشهادة.

يابنة عليّ:

يا أختُ.

يا سيدة قافلة المأسورين.

خُذينا معك في هذه القافلة كذلك!

وأما أنت يا حُسين!

فما عساني أن أقول؟

أخذنا غلس[1] الليل، وأخذتنا رهبة الموج، ودوامة[2] الحياة.

---

(1) الغلس والجمع أغلاس: ظلمة آخر الليل. (المترجم)

(2) الدوامة بالضم والجمع دوام: لعبة من خشب يلف الصبي عليها خيطاً ثم ينقضه بسرعة فتدوم أي تدور على الأرض. (المترجم).

يا مشكاة الطريق.

ويا سفينة النجاة.

يا دماً يجري من بُقعة في تلك الصحراء خالداً فوّاراً إلى حيث الزمان، وحيث الرِّمال العِطاش إلى الدم، وحيث تُفلق[1] كل بذرة جديرة مطمورة في التّراب، وحيث تروي كل شجرة حية فتية.

يا معلم الشهادة الكبير!

ألا فليكن لنا في غلسنا وميض[2] من ذلك النور.

وليكن لنا من ذلك الدم قطرات تجري في عروقنا الهامدة.

وليكن لنا لفحة[3] من نيران تلك الرّمضاء المشتعلة تدفئ قرّنا وكآبتنا.

يا من اخترت «الحياة السوداء»! لتنقذ عشاقك من «الموت الاسود»! فتهب بكل قطرة من دمك للأمة الحياة، وللتاريخ الحركة، وللكيان الميت المُكتئب حرارة وحياة وحباً واملاً!

إنَّ إيماننا، وشعبنا، ومستقبلنا، وهيكل زماننا في افتقار إليك، وإلى دمك.

والسلام...

---

(1) فلق الشيء وفلقه بالتشديد: شقه. (المترجم)

(2) الوميض: لمع البرق خفيفاً. (المترجم).

(3) اللفحة: حرّ النار المُحرق. (المترجم).

شهادات وآراء

الإمام آية اللَّه السيد علي الخامنئي[1]

أودّ هنا أن أنقل لكم خاطرة جرت عام 1347هـ . ش (1969م) أي في السنة الأخيرة من عمر **جلال آل أحمد**، حيث جاء المرحوم آل أحمد إلى مشهد، فجمعتنا به جلسة مشتركة كان من حاضريها بالإضافة إلى آل أحمد المرحوم **شريعتي** وعدد من الأصدقاء. حين وصل الحديث إلى علماء الدين، وكان يعبّر عنهم يومذاك بالحوزة العلمية، التفت المرحوم **آل أحمد** إلى **شريعتي** متسائلاً لماذا تنتقد الحوزة العلمية بكثرة ولا تنتقد مثقفينا. . . هلمّ وانتقد مثقفينا أيضاً!

أجاب المرحوم الدكتور **شريعتي** بجواب يمكن أن نتلمّس من خلاله حقيقة موقفه في التمييز بين «الروحانيين» كموقع وحالة، و«الروحانيين = علماء الدين» كأشخاص، قال: «إنَّ سبب إصراري على نقد الحوزة العلمية، يعود إلى أننا ننتظر الكثير منها، بينما لا ننتظر شيئاً من نُخب

(1) الولي الفقيه وقائد الجمهورية الإسلامية في إيران، وكان في أيام الثورة على صلة وثيقة بالدكتور شريعتي.

مثقفة وُلِدت في أحضان الثقافة الغربية. الحوزة العلمية قاعدة أصيلة نأمل منها أن تقدم الكثير، وحين تتخلّف عن العطاء في مقام العمل، فإننا نُمارس النقد تجاهها».

أستطيع القول إنَّ **شريعتي** يمثل مرحلة، ولكن بهذا المعنى: لقد استطاع أن يطرح أفكاراً في المجتمع من خلال لغة واضحة وأن يبينها لذلك الجيل من خلال هيمنة خاصة على الثقافة السائدة بين أفراد ذلك الجيل.

وهذا لا يعني مطلقاً أنَّ **شريعتي** لا يملك إبداعاً معيناً، وإنما كان له الكثير من الإبداع في المسائل الجديدة وهذا هو المعنى ـ الذي أعنيه ـ بأنَّ **شريعتي** يمثل مرحلة مضت.

المرحلة التالية ـ **لشريعتي** ـ هي أن تأتي للقضايا التي طرحها انطلاقاً من فهمه للثقافة الإسلاميّة، وتعيد تأسيسها ومطابقتها في إطار أصول الرؤية الفلسفية (الكونية) للإسلام.

إنَّ عملية إعادة البناء هذه ستتمخض في نظري عن مرحلة جديدة تكون مفيدة لجيلنا الحاضر وبتعبير آخر، إنّ ما نحتاج إليه هو أن نقرأ **شريعتي** إلى جوار **مطهري**.

فما ينتج من الجمع بين جمال (البيان) **لشريعتي** ومتانة الفكر الإسلامي وإحكامه **لمطهري**، هو بالضبط المرحلة الجديدة التي يحتاج إليها جيلنا الحالي.

إنَّ الإطار التأسيسي الذي يجعل الدكتور **شريعتي في** إطار الروّاد الأوائل، يتمثل في قدرته البيانية الفائقة في إعادة طرح الإسلام بلغة حديثة تتناسب مع ثقافة الجيل يومذاك. وإذا كان الكثيرون ولجوا قبله هذا المجال، فإنّ النجاح الذي حققه **شريعتي** لم يحققه سواه[1].

---

(1) مجلة الوحدة، العدد 162/ رجب 1414هـ/ 1994م، ص 36 ـ 37.

الإمام السيدّ موسى الصدر[1]

كان لنا صديق، زميل ـ قائد من قادة الفكر الإسلامي، هو الدكتور شريعتي، تُوفي في هذه الفترة الأخيرة. وفي «الرسالة» التي ستطبع إن شاء الله بعد يومين أو ثلاثة، يُوجد له نَعْيٌ وصورة، والعدد القادم من الجريدة سيخصص له بإذن الله.

أحببت أن أنقل إلى الإخوة، صورة عن هذا الرجل، وأُلقي بهذه المناسبة ضوءاً على البُعد العالمي لحركتنا.

الدكتور شريعتي، أبوه رجل دين غير مُعمَّم، اسمه الشيخ محمد تقي شريعتي. وهو رجل فاضل أسّس مؤسسة في خراسان اسمها «مجمع الأبحاث القرآنية». وأنا ألقيت محاضرات هناك، قبل عشر سنوات تقريباً.

---

(1) هذا النص أعلاه جاء في الاحتفال التأبيني الحاشد، الذي أقامه الإمام الصدر تأبيناً للدكتور علي شريعتي في الكلية العاملية في بيروت، وعلى أثره سحب الشاه المخلوع الجنسية الايرانية من السيد الصدر. (المؤلف)

الدكتور **شريعتي**، هو إيراني قروي من قرية «مازينان» في إيران، قرب «كوير» (يعني الصحراء) في إيران. تخرّج من جامعة «السوربون». واختصاصه «علم الاجتماع الديني». وعاد إلى إيران، وكان يُعطي دروساً في جامعة خراسان، ثم في جامعة طهران، ثم تحوّل إلى داعية ديني.

له أكثر من مئة وخمسين كتاباً. كُتبه، محاضراته، في الواقع، محاضراته أربع ساعات، خمس ساعات، ستّ ساعات، سبع ساعات ارتجال، تُسجّل وتُطبع وهكذا.

أديب شامخ، فكره إسلامي نضالي مُنفتح، إسلاميّته، وطبقيته، وموقف رجال الدين، لم تجعل من دعوة الدكتور **شريعتي**، دعوة محافظة، رجعية، يمينية كما هو التقليد؛ لأنَّ الدعوة الإسلاميّة، تُعتبر في كثير من الأوساط، دعوة محافظة على الأقل، لكن دعوة الدكتور **شريعتي** للإسلام، دعوة تقدمية، ثورية، نضالية، أو ما نُسميه نحن دائماً في اجتماعياتنا، دعوة حركية، وليس دعوة مُؤسساتيّة. يعني ليس الإسلام دكاناً يجب أن نحتفظ بمكاسبه، ونأخذ لأجله من الناس، ونُسخّر الناس لخدمته، كما حصل بالنسبة للمؤسسات الدينية.

المؤسسات الدينية اليوم، لها أموالها، ولها أوقافها، ولها رجالها، ولها شُؤونها وبروتوكولاتها، ولها خُصوماتها، ولقاءاتها، ولها مكاسبها. تماماً مثل الاتحاد السوفياتي أو الصين، بعدما تحولوا إلى دُول، ونَسَوْا كونهم حركة انقلابية عالمية. فبدأوا يفكرون بالاحتفاظ بمكاسبهم، ولأجل الاحتفاظ بهذه المكاسب، يجب التحالف مع الشيطان، أو مع نصف الشيطان، أو مع رُبع الشيطان بالتالي، فنرى أنَّ الصين الشيوعية

اليوم تلتقي مع القوى اليمينية في العالم للاحتفاظ بمكاسبها وللمنافسة مع الاتحاد السوفياتي، والاتحاد السوفياتي نفس الشيء.

إذاً حركة إنسانية، في مرحلة من المراحل كثيراً ما تتحوّل إلى مؤسسة، متى؟ عندما تَشِيخ. الحركة في بدايتها شابة، ناشطة، مُتحركة، تُخيف، تقتحم، تتقدم، إلى أن تنتهي أنفاس المُؤسسين، فَتَشيخ، وتُفكر كيف تحفظ رأسها، ولا تصطدم مع الناس، تتحالف مع هُنا، وهناك، تفكر بالاحتفاظ بالمكاسب.

الدكتور **شريعتي**، في أحد كتبه، يقول: في فرنسا، رحت أشتري مجلة «جون أفريك Jeune Afrique»! فوجدت أنَّ الأمن الفرنسي قد جمع نسخ هذه المجلة الفتية الإفريقية، قُلت في نفسي: يا سُبحان الله! فرنسا، معقل الحريات، مركز جميع أنواع الدعوات، من الشيوعية المُتطرفة، إلى التروتسكية، إلى غير ذلك، إلى اليمين إلى الوجدانية، وكل أنواع الفكر؛ كيف فرنسا هذه تخاف من مجلة «جون أفريك» فتجمعها من السوق.

السبب أنَّ هذه مجلة شابة، حركة جديدة، تقتحم وتُخيف، بينما الحركات الأخرى كادت تتحول إلى مؤسسات لها وجودها.

طبعاً الدكتور **شريعتي**، كان أحد قادة الفكر الإسلامي في العالم. أفكاره قيمة جداً، وكان يحضر درسه الأسبوعي، حوالي ستّة آلاف طالب وطالبة جامعيون أو متخرجون، في «حسينية الإرشاد».

طبعاً حُورب من قبل الحكم في إيران، وحُورب أيضاً من قبل مجموعة من رجال الدين، الذين يعتبرون الإسلام حكراً عليهم، وميراثه

من حقهم، وهم وحدهم يفهمون الدين، ولا يحق لأحد أن يفهم غيرهم.

هذا الرجل بالفعل كان مصدر الإلهام، والتفكير والعطاء لكثير من الحركات الإسلاميّة، من جملتها حركتنا. ونحن سنحاول؛ بإذن الله، بالاضافة إلى العدد القادم من «أمل ورسالة»: أن نُخصص عدداً نلخص فيه أفكاره، ثم نترجم ونطبع أفكاره وكتبه ومحاضراته، حسب التيسير وفي حدود الإمكان، في لبنان، بإذن الله[1].

بدون شك، إنَّ التيار الذي كان يحترم ويُكرّم الدكتور **شريعتي**، كان تياراً ساحقاً، تقريباً الشبيبة المسلمة في إيران، وهو الذي جعل التيار الإسلامي في إيران أقوى من التيارات الحزبية الأُخرى. يعني الجامعة كانت بيدهم والتأثير الإسلامي كان عميقاً في المجتمع الإيراني، حتى أنَّ الشيوعيين استسلموا للحُكم، وبقيت الحركة الإسلاميّة تُقاوم وتُدافع وتُناضل.

موت الدكتور **شريعتي**، من خسائر الفكر الإسلامي، والفكر الحركي، الفكر النضالي المعتمد على الايمان بالله سبحانه، ولذلك نحن نعتبره فقيدنا وخسارتنا، ونكرّمه في هذا اليوم، يوم علي، مولاه ومولانا، ونبعث إلى روحه أيضاً، ثواب الفاتحة[2].

---

(1) السيد موسى الصدر كان أول من نقل كُتب شريعتي ومحاضراته إلى اللغة العربية، وأول كتاب كان «**الشهادة**» والذي قامت «دار الأمير» بإعادة نشره ضمن الأعمال الكاملة لشريعتي، ولكنه ـ السيد موسى الصدر ـ لم يضع إسمه على الكتاب كمترجم أو مُعرّب. (المؤلف).

(2) **مسيرة الإمام الصدر**، الجزء 11 ص 154-155 إعداد وتوثيق يعقوب ضاهر ـ دار بلال ـ ط 1 ـ سنة 2000م.

آية اللَّه الطالقاني

. . . ، جاء رجل إلى **الإمام جعفر الصادق** (ع) وهو مُضطرب، فخاطب الإمام: يا ابن رسول الله هلكتُ. فسأله الإمام: وماذا حدث؟ فأجاب: إنِّي شككت بوجود الله. فهدّأ الإمام من روعه، وبدلاً من تكفيره أو طرده قال له : الله أكبر! هذا أول اليقين، فالله الذي عرفته وعبدته قبل كان صنيعة خيالك وأوهامك، كان صنماً صنعته أنت، ليكون آلة بيدك تستخدمها لصالحك. الآن شككت بذلك وحطمت ذلك الصنم، وقد بقي عليك أن تواصل طريق اليقين لتصل إلى الإيمان الصحيح. .

هُناك الكثيرون ممّن يعبدون إلهاً كهذا، إنّهم يحتاجونه كوسيلة للعيش والشفاء من الأمراض، وكبديل عن العمل والسعي والطب والعلم و. . . ، إنَّ ذلك الإله هو تماماً كالصنم الذي تصنعه الأوهام والخيالات المريضة لبشر ضُعفاء.

لا شك أيضاً في أنَّ كثيرين يبدأون بالشك، ويبقون أَسْراه دون أن يستطيعوا الخلاص منه والعبور إلى اليقين. أما الشك الذي نتحدث عنه، فهو الذي يُعتبر أول اليقين، ويُعتبر حافزاً على البحث والدراسة الجادة. .

. . . إنَّ المرحوم **شريعتي**، تميز بروح مُستفيضة شكاكة منذ بداية شبابه وأوئل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. كان يشك في كلِّ شيء حتى في دينه، فقد كان يشكّ في الدين السائد بين الناس، أي بذلك الإسلام الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حُوّل إلى دُكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف وتربية «المريدين». كان لا بدّ لشاب واعٍ مثل **شريعتي** أن يبدأ بالشك، لكنه لم يبق أسير الشك.

بدأ الدراسة، بحث في الأصول. قرأ في المناهل الأولى. فَكّر وتمعّن في التفكير. هاجر في أرض الله الواسعة، والتقى بالناس في العالم، واحتكَّ بمختلف المدارس والمناهج، فتوسعت آفاق فكره، حتى بَلْور مفهومه عن إسلام ثوري حيّ. وعاد إلى وطنه حاملاً عبْء الرسالة. إنَّ هذا التحول والتطور إنّما عاشه معظم شبابنا، ولكن ليس كل واحد منهم **بشريعتي**، ليستطيع أن يعْبُر مخاض الشك والتردد فيصِل إلى اليقين.

في ظل أكثر العهود إرهاباً وسواداً، حيث كان مجرد ذكر الإسلام الثوري، يُعد أكبر جُرم في نظر الطغاة، بدأ **شريعتي** مهمته، فكسب قلوب الشباب وبدأ بتغيير مفاهيمهم. فقد كان الشباب إما أسرى مناهج ومدارس فكريّة أخرى، أو مبهورين وغير واثقين من أنفسهم. إنَّ **علي شريعتي** رسّخ ثقة عميقة بين الشباب، ثقة بأصالتهم وفكرهم وبقدرتهم على الوصول لليقين؛ ورغم كل هذه الجهود الجبارة، فقد كان يُردد طوال عمره والى أن وافته المنية: لست مُنزّهاً عن الأخطاء؛ وغالباً عندما كنا معاً، كان يقول لي: قوّمني إذا أخطأت، ناقشني لأرى كيف يمكن أن أُصحح أخطائي. إذن هذه كانت من صفاته البارزة، إذ إن على الإنسان أن يتوقع دائماً أنّه قد يُخطئ وأنَّ عليه تصحيح خطئه.

كان دائماً يستمع للآخرين، ويفكر في القول ليتبع أحسنه. كان

يأخذ ما هو الأحسن من كل مدرسة وفكر: مدرسة اليسار، مدرسة اليمين، مدرسة الإسلام، وقد قال لي مرة: إنني آخذ جملة أو فكرة من كتاب عادي جداً، كتاب ديني شائع مثلاً، فأُبرز وأطوّر ما لم تقع عليه أعين القراء.

لقد كان إنساناً نبيلاً خلوقاً متواضعاً، وكم ظلمه أولئك الخصوم الذين اتهموه بأنه عنيد لا يقبل النقاش.

كان يتحدث ويكتب ثم يقول للآخرين: ناقشوني وقوّموني فلربما كنت أنا على خطأ... ومن خلال النقاش الصبور الدؤوب، استطاع أن يبلور ذلك النهج الإسلامي الذي هو كفيل بتغيير أمة بكاملها، واستطاع أن يسترجع شبابنا من «قصور الشباب» التي بناها الشاه ليلهو فيها الشباب وينسوا رسالتهم الاجتماعية ويصبحوا مشوّهين وممسوخين. لقد استرجعهم **شريعتي** بعدما جعل من حسينية الإرشاد مناراً ومركزاً للاستقطاب.

كل يوم... كنا نشهد معركة ضد **شريعتي** في أحد أحياء العاصمة. لقد شنّوا عليه حملات ظالمة مستمرة. كنا نقول لأولئك المتحاملين: ماذا حدث؟ اذهبوا واسمعوا آراءه وناقشوه، وقدموا له الرّد الذي تريدون. لكن الأمر كان يجري على نحوٍ آخر، إذ كان البعض يقتطع جملة أو فقرة من كتاب له، ويستخدمها لتشويه فكر **شريعتي** والتحريض ضدّه في الاجتماعات العامة ومختلف الأوساط. تلك الاجتماعات التي كلنا نعلم بأن الساواك SAVAK كان وراء تنظيمها ـ سراً أو علانية.

لكن تلك المحاولات لم تنل من **شريعتي**، وقد حقّقت أفكاره تغييرات كبرى في عقول الواعين من الناس، وخصوصاً في عقول الجيل الجديد. إنَّ الانجازات التي حققها **شريعتي** في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس، هو الذي مهد لثورتنا العظيمة وأرسى أسسها.

إنَّ آخر مرّة التقيته فيها، كان عندما خرج من السجن، وقد سهرنا الليل معاً إلى ما بعد منتصفه، وقد تلمست فيه صفاء روح وإجادة تعبير لن أنساهما طوال حياتي؛ وعندما كنت أتحدث، كان يستمع إليَّ بكل جوارحه، ثم يعلق على الموضوع فيغنيه بشرح أوضح وتعبير أفضل. كان آخر موضوع تحدثنا حوله، هو سورة القدر، وتفسيرنا لمسألة ليلة القدر. أنا قلت جملة واحدة، فتلقفها منِّي، وشرح بتحليل بهرني وجعلني أنسى الوقت، فلم أنتبه إلاّ وقد مرّت ساعة من بعد منتصف الليل. . . بعدها ودعته وافترقنا. . . .

سار هو نحو قدره، نحو «ليلة قدره»! وسرت أنا نحو قدر آخر، نحو السجن، حيث اقتربت من الموت؛ لكنني لم أحظَ بالشهادة، ولربما كانت مشيئة الله تريد بي شيئاً آخر. أما هو فقد هاجر مُتجهاً نحو الشهادة.

أرجو من الله، أن يحفظ أفكار ونظريات ذلك الإنسان العظيم، حيّة في الأذهان. كما أرجو منكم أن تدرسوا مؤلفاته وأفكاره وأن تطوروا مواضيعها.

ناضلوا وسيروا على الدّرب الذي انتهجه **شريعتي** من أجل تشخيص ومعرفة الإسلام الذي نريد، إسلام الثورة الاجتماعية، لا إسلام تقليدي وذاتي. . فهذا ما كُنا ننتمي إليه دوماً دون جدوى.

إنَّ مسؤولية الحفاظ على الثورة ومواصلتها، تقع على كاهل الجيل الجديد. إنني أعيش آخر أيامي، وقد وصلت إلى نهاية حدّي. أرجو من الله أن يحفظ ويُوفق الذين لا زالوا على الدرب سائرين. . .

فقـرات من كلمة آية الله السيد محمود الطالقاني

في جامعة طهران، بمناسبة ذكرى وفاة شريعتي.

رسالة من فرانز فانون

«. . . ، إنَّ الإسلام سبق كل آسيا وأفريقيا في الكفاح ضد الاستعمار والغرب، لماذا؟ . . . لأنَّ الإسلام تعرض، قبل أي شيء آخر، في هاتين القارتين إلى حملات الاستعمار والغرب، فقد كان أعداؤه الألداء، قد أثخنوا جسمه بالجراح وشوّهوه، لذلك نرى الحقد الأصيل للإسلام على الاستعمار.

إنني لا أحمل للإسلام نفس المشاعر التي تحملها أنت، ولكنني أتَّفق معك وأؤكد على كلامك بقوة ـ وربما أكثر منك أيضاً ـ بأنَّ الإسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى (الاجتماعية والإيديولوجية) التي تستطيع مواجهة الغرب، والتي لها بالأساس طبيعة مناهضة للغرب.

إنَّني آمل من كل قلبي، بأن يستطيع المثقفون الأصيلون في بلدانكم، التمسك بذلك السلاح الجبار، بذلك الاحتياطي الضخم من الثروة المعنوية والثقافية، الكامن في أعماق المجتمعات الإسلاميّة. إنَّ ذلك ضرورة حيوية، من أجل توعية واستنهاض الجماهير، للكفاح

ولمقاومة الحملات الأوروبية، ولمقاومة الأفكار والحلول والوساوس التي تتسلل إلى بلداننا من أوروبا.

إنَّ التمسك بالإسلام ضروري لخوض تلك المعركة الدفاعية، ولإرساء الأسس من أجل بناء إنسان جديد وحضارة جديدة، لذلك فمن الضروري أن تُبْعث الروح الإسلاميّة في الكيان الشرقي الذي ضعُف وانحطّ. إنَّني شخصياً لا أستطيع القيام بدور في ذلك، ولكنني واثق بأنك وإخوانك تتحملون مسؤولية آداء تلك الرسالة. . . ».

مقتطف من رسالة بعثها فانون

إلى شريعتي، وتُعتبر من رسائله الأخيرة.

إحسان شريعتي

. . .، إنَّ إحدى الوسائل التي استخدمتها السلطة في محاربة **شريعتي**، كانت تشويه سمعته وتلويث شخصيته، التي أصبحت أسطورية. لقد قامت السلطة بإعادة طبع محاضرات له في جامعة مشهد حول الماركسية، بعد أن غيّرت من النَّص الأصلي، وزوّرت جوهره وهدفه؛ وكان هدف السلطة من وراء ذلك، هو بث التفرقة في صفوف الشعب، وفتح معارك جانبية بغرض الإلهاء عن معركة الشعب ضد الإمبريالية التي هي المعركة الأساسية، وبغرض صرف نضالات شعبنا لصالح الاستعمار وعملائه.

حاولت السلطة أن تستفيد من مقالات **شريعتي**، بغرض توسيع إطار معركة الإسلام ضد الماركسية وتعميمها على كل المجالات. بينما هي في الواقع معركة مطروحة على الصعيد الفلسفي. كل ذلك لكي يتم إظهار الماركسية، وكأنها العائق الأساسي أمام الشعب.

لكن **شريعتي** كان يقول: في الطب، من الأفضل تقوية مناعة الجسم بدلاً من استخدام الأدوية والوسائل الأخرى؛ وعلينا نحن أيضاً، أن

نعتني بتطوير أنفسنا وتقوية صفوفنا بدلاً من الانشغال بالخصوم.

هكذا رأينا أنَّ **شريعتي** لم يستخدم قلمه من أجل تفنيد الشيوعية وإسقاطها، وإنّما وجّه رماحه ضدّ الرجعية، التي سادت في بلادنا منذ العهد الصفوي، وكانت تمسخ الإسلام والتشيع بإظهارهما في صورتهما «الصفوية». لقد وقف **شريعتي** في وجه الرجعيين الذين تلبسوا الإسلام، ليدَّعوا أنَّ محاربة السلطة القائمة إنّما تخدم الماركسيين في النهاية،...

...، ولكن **شريعتي** وقف موقفاً واضحاً ودقيقاً ضدّ الخصوم وإيديولوجياتهم المنافسة، موازناً في نضاله ضدّ القاسطين (الإمبريالية والاستبداد)، والمارقين (الرجعية والاستحمار)، والناكثين (أدعياء اليسار الانتهازيين)، وإنَّ مواقفه هذه أثارت ضده عداوات كثيرة، إذ تعرض لحملات ظالمة من قبل (أعداء عقلاء وأصدقاء جهلة)،...

فقرات من خطاب تأبين ألقاه

إحسان شريعتي في ذكرى والده.

علي شريعتي يتحدث عن نفسه!

. . . ، لا أعرف ماذا تُخبئ لي الأيام، وأي دور كُتب علي في أداء رسالة الله العظيمة، ولكنني واثق بأنَّ لي دوراً لم أتممه بعد، وإلاّ فكيف لا أزال حياً أرزق، بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات إلى حدّ الآن! . .

إنَّ حياتي عبارة عن مراحل شبيهة بالخطط الخمسية!! إذ إنني أبدأ عملاً معيناً، ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات، حيث أبدأ مرحلة جديدة بما يُشبه الصفر:

منذ بداية شبابي وإلى سقوط حُكم الدكتور **مصدق** وبداية الحكم الدكتاتوري، كانت خمس سنوات من النشاط، ثم بدأت مرحلة العمل السري في «حركة المقاومة الوطنية»! التي انتهت بعد خمس سنوات، حيث تشتّت الحركة وانتهيتُ أنا إلى السجن؛ ثم فترة الدراسة في أوروبا (1959 ـ 1964م)؛ وفترة العودة إلى الوطن (1964 ـ 1969م) وفيها: السجن والبطالة والنشاطات الأولى في الجامعة؛ ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي في حسينية الإرشاد (1969 ـ 1973م)؛ بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والإرهاب، السجن والمراقبة، وها أنذا أبدأ خمس سنوات جديدة!

أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة، ولا يزال عُودي صلباً. أيُّ جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد! إنَّ بعض علماء النفس يقولون، إنَّ الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة... وها أنذا أعد نفسي للهزيمة السادسة أو السابعة. الهزيمة أم النصر... وما الفرق؟ إنَّ ذلك مهم جداً للتجار والرياضيين ومُحترفي السياسة، أما بالنسبة لنا، فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات. فإذا انتصرنا، نرجو من الله أن يقينا شرّ الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين؛ وإذا هُزمنا، نرجو من الله أن يقينا من الذُّل والهوان والخنوع...

...، إنَّ الكفاح من أجل الحقيقة والحرية، ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة، وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب، يخفف من شعوري بالتقصير من نواحٍ أخرى، حيث لم أستطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً!

أحياناً أقلق، إذ أخشى أن تضطهد السلطة أطفالي الصغار ووالدي الشيخ المريض، ولكن مهما يحدث، فإنّه في سبيل الله، والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلاً، ينبغي أن يستعد لكل الاحتمالات... وأن يسير إلى النهاية حازماً مُصمماً مثل الكركدن...

... ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ، ...﴾! إنَّ ما نقوم به، ونحن نمتلئ بحرارة الايمان والعاطفة، يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين، ... اللَّهم امنحنا ذلك وأنجِح خطانا، ...

من آخر رسالة كتبها الشهيد

علي شريعتي إلى ابنه إحسان.. 1977م

خاتمة

تتلخص أطروحة المفكر الدكتور **علي شريعتي**، العالِم، الجامع لعلوم الغرب والشرق، ضدَّ القاسطين (الاستعمار) والمارقين (الاستحمار) والناكثين (أدعياء التقدم) بسعيه إلى تأكيد الذات والمحافظة على الهوية في سبيل العودة إلى الذات وإعادة بنائها على أساس أصالي جديد.

وقد تركزت كتاباته الثرية والغزيرة على بعث الوعي، بالعودة إلى الذات، والإصلاح الديني والدنيوي، والتجديد والتحديث، في إطار صياغة وعي إسلامي كوني جديد ومُعاصر، في مواجهة طواغيت العصر الصغار والكبار.

وقد اعتمد **شريعتي** في منهج كتاباته على إقامة (علم اجتماع إسلامي) بمصطلحات إسلاميّة ـ مُحدثة تقرن العِلم بالعمل، والفكر بالسياسة، وتقوم على مشاركة عامة الناس (الكافة) أو الشعب في عملية التغيير والثورة على الطغيان والطاغوت، وبنظرة وسطية (لا جبر ولا تفويض بل أمْرٌ بين أمرين) تُبنى على جدلية الكسب والضرورة.

وقد كرّس **شريعتي** كتابه «إسلام شناسى» (معرفة الإسلام) للدفاع عن مفاهيم عدة في الإسلام:

1 ـ إيجاد علاقة مباشرة بين الله والإنسان.

2 ـ المساواة العامة بين الأفراد والجماعات (الشعوب).

3 ـ الشورى (أو الديموقراطية).

4 ـ العقل والعلم.

5 ـ الانسجام بين الدين والمدنيّة (وهو الأمر الذي سعى الإمام **محمد عبده** للدفاع عنه في كتابه: «الإسلام دين العلم والمدنيّة»).

6 ـ اهتمام الإنسان بنظام الطبيعة، والتدخل فيه لمصلحة الكائنات الحيّة. وبعكس المنهج الاستدلالي التجريدي دعا **شريعتي** إلى منهج تجريبي استقرائي ـ مُحدث.

7 ـ الدعوة إلى إطلاق ميول ومكنونات الذات الإنسانية.

8 ـ الاعتراف بحقوق الشعوب والأديان (القسطاس)

9 ـ العلم والحيرة (الشك)

10 ـ الحرية والمسؤولية

11 ـ التوحيد (في مقابل الثنوية والتثليث)

كما تميّزت كتابات **علي شريعتي** بنزعة إنسانية ـ وسطية، ما بين وجهة إنسية تعتبر الإنسان معيار القيمة والمعنى، ونزعة أخرى، تقوم على مفهوم لاهوتي ـ مركزي يعتبر الله هو معيار القيمة والمعنى. الموقف الأول هو الموقف المادي الذي يُنادي بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته، والثاني هو الموقف المثالي الذي يُنادي بأسبقية الماهية على الوجود، والآخرة على الدنيا، واللاهوت على الناسوت. والأخلاق، عند **شريعتي**، مناطها الواجب، أو عمل الخير ـ لذاته (الواجب) وهو ما

يبعث على الغبطة والسعادة، لا حُب الظهور والشهرة الاجتماعية.

وتنطوي الأخلاق على آداب معاشرة أو معاملة مع الصديق والجار والغريب والعجوز والشاب والمرأة... إلخ.

وتقوم المناقب على الدين، والقانون والأخلاق، على الوسطية، فالعدالة كمية، بينما الإنصاف كَيْفي، والموت كَمّي بينما الشهادة كيفية. والحرب كَميّة، بينما المقاومة كيفية... إلخ.

انطلاقاً من هذه العُدة المفاهيمية نرى **شريعتي** داعية إلى «الهجرة إلى الذات» ـ متبنياً نظرة أرنولد توينبي في الدعوة إلى المجتمع المفتوح (في ما يتعدى القبيلة والطائفة والقومية).

وقد بنى د. **شريعتي** نقده الاجتماعي على جدلية الاستعمار والاستحمار، فالاستعمار هو الإمبريالية التي تقوم على السيطرة وفتح الأسواق، ونهب الموارد والمواد الأولية، أما الاستحمار فهو الاستعمار الجديد القائم على السيطرة النفسية والروحية غير المباشرة على الشعوب والجماعات في العالم! وتحليله لجدلية الاستعمار والاستحمار هو استكمال لنظريات الاستلاب النفسي في كتابات **هربرت ماركوز** «الإنسان ذو البعد الواحد»! و**مصطفى حجازي** «سيكولوجية الإنسان المقهور»! ناهيك عن **كارك ماركس** في كتاب «الرأسمال» ونقده للاستلاب الإنساني في ظلال الرأسمالية.

بهذه العُدة المنهجية يُقارب الدكتور **شريعتي** الإسلام، كهوية دينية ـ حضارية، محلية وكونية، من وجهة علمية وعملية، فيكرس كتابه «معرفة الإسلام» لا للتعريف العمودي بالإسلام (القائم على التوحيد والصلاة والصوم والحج لمن استطاع اليه سبيلاً) وإنما يعتمد علم الاجتماع الديني

كطريقة بحثية ليبني عليها أفكاره الخاصة، كالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان، مُقابل العلاقة القائمة على الوسائط في عقائد العوام (السّحرة والكهنة والقساوسة والموابدة). ويقوم الإسلام، بنظر **شريعتي**، على المساواة في الحقوق، والمساواة الاقتصادية، والحرية السياسيّة، والشورى في الحكومة (الديموقراطية)، والعقل والعِلم، والعلم والقلم.

و«سيماء النبي» **محمد** (ص) (وهو موضوع كتاب من كتب الدكتور **شريعتي**) هي سيماء الإسلام، فالإسلام دين الوسط والوسطية، ومستقبل الإنسان الذي نِصْفُه تراب ونِصْفُه إله، وهو الذي يُمكن أن يُحرر البشرية والإنسانية الجديدة.

و**محمد** (ص) شاب يتيم كان يرعى أغنام أهل مكة، يهبط من اعتكافه في غار حرّاء ويُعلن الحرب على الملأ من تُجار قريش، وتُجار الرقيق في مكة وجبابرة الطائف، ويلتف حوله مُستضعفو مجتمعه، والغرباء، والعبيد والمحرومون.

واذا كان «الإنسان ـ بحسب **ألكسيس كارل** ـ هو ذلك المجهول» فإنَّ شخصية الإمام **عليّ** (ع) هي من الشخصيات التراجيدية الكبرى ـ المعروفة ـ المجهولة في التاريخ.

غير أن التأريخ لأسطورة علي الحية يتطلّب نوعاً من نزع ـ الأسطرة، أو اللاأسطرة، التي تُحول الإمام في الأدب الشعبي إلى (خُرافة) حية!

ماذا عن **فاطمة**؟ وما هو موقف الإسلام من المرأة؟

لقد كانت **فاطمة** ـ بمنأى عن النظرة الجندرية التصنيفية ـ نموذجاً

مثالياً للمرأة ـ القدوة والشاهد ـ لكل امرأة تريد أن تكون هي نفسها كما رآها وتوصرها **شريعتي** في كتابه «فاطمة هي فاطمة».

ماذا عن **الحسين** (**وارث آدم**)، وما معنى الشهادة؟

يتحول كتاب «الحسين وارث آدم» إلى علم وراثة (جينيالوجيا) في الخير والشّر، تتّسع فيها كربلاء حتى تسع الأرض، وتمتد على طول التاريخ منذ آدم، بداية وجود النوع البشري وحتى آخر الزمان (والتاريخ).

أما في كتابه «الشهادة» فيطور **شريعتي** هذا الموقف ليرى أنَّ الشهادة ـ بمعناها الأدق ـ هي القضية. ومعنى الشهادة بنظره ـ هو الحضور، والإبصار والإخبار والشهود والصِّدق، والأمانة والوعي للشخص الذي تتطلع إليه العيون، وأخيراً: القدوة والنموذج.

ألم يكن **علي شريعتي** شاهداً وشهيداً هو أيضاً؟!

وقد توخّى **علي شريعتي** في كتابه عن «التشيع الصفوي والتشيع العلوي الجمع ما بين العامل الذهني والعامل المادي، (موقف **ماركس وماكس فيبر**)، وقد جمع في المواقف الفكريّة ما بين العامل الذهني والعامل الديني؛ كما جمع **ماركس وماكس فيبر** في منظور إسلامي جديد.

إنَّ الأخلاقية البروتستانتية هي روح الحداثة الرأسمالية (الليبرالية) القائمة على العقد والوعد والعهد والعمل كقيمة مُحددة لكل قيمة، وقد كان **شريعتي** يدعو إلى شيعية إصلاحية، تجعل من المناقبية رديفاً للعقيدة الدينية الإيديولوجية، أي تُحول الدين إلى أخلاقية دينية تقوم على العقد والوعد والعهد والعمل: من أجل تحرير وحرية الإنسان.

مؤلفات علي شريعتي

1 ـ الأخلاق، للشباب والطلاب والناشئة، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428 هـ ـ 2007 م.

2 ـ الإمام علي (في محنه الثلاث).

3 ـ الإمام السجاد (أجمل روح عابده)، الطبعة الثانية، بيروت 1428 هـ ـ 2007م.

4 ـ أبي. . . أمي نحن مُهمون، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007 م.

5 ـ الإنسان والتاريخ، دار الأمير، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007 م.

6 ـ الإنسان والإسلام، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

7 ـ بناء الذات الثورية، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

8 ـ تاريخ الحضارة، دار الأمير، 1426هـ ـ 2006م ـ بيروت، 1428 هـ ـ 2007م.

9 ـ التشيع مسؤولية، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

10 ـ حسن وحبوبة، دار الأمير، بيروت، 1428هـ ـ 2007م.

11 ـ الحسين وارث آدم، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

12 ـ الحج، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

13 ـ الحُر، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1425هـ ـ 2004م.

14 ـ الدعاء، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

15 ـ الدين ضد الدين، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

16 ـ فاطمة هي فاطمة، دار الأمير، بيروت، 1423هـ ـ 2002م.

17 ـ العودة إلى الذات، دار الأمير، بيروت، 1427هـ ـ 2006م

18 ـ معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت، 1427هـ ـ 2006م

19 ـ محمد (ص) خاتم النبيين، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

20 ـ منهج التعرّف على الإسلام، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

21 ـ مسؤولية المرأة، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

22 ـ مسؤولية المثقف، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1426هـ ـ 2005م.

23 ـ سيماء محمد، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

24 ـ الشهادة، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

25 ـ النباهة والاستحمار، دار الأمير، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

مراجع أخرى

ـ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.

الدكتور جميل قاسم

دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، أستاذ في الجامعة اللبنانيّة، له عدد من الكتب والدراسات، منها:

- مقدمة في نقد الفكر العربي: من الماهية إلى الوجود، دار البستان، ١٩٩٦.
- الفكر المحض، دار الفارابي، ٢٠٠١.
- المختلف والمؤتلف، منشورات الآن، ٢٠٠١.
- العرب وما بعد الحداثة: نقد الفكر السياسي، دار النهضة العربية، ٢٠٠٦.
- نيتشه فلسفة الإنسان الأعلى، دار الأنوار، ٢٠٠٧.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

يُعتبر علي شريعتي من أبرز رُوّاد الحركة الإسلاميّة في إيران ومُفكّريها؛ وقد لعبت جهوده وأفكاره دوراً كبيراً في التعبئة الفكريّة والسياسيّة التي سبقت الثورة الإيرانيّة، إلى حدٍّ أنّه كان يُسمّى في أوساط الشعب "معلّم الثورة"؛ لذلك كانت ترجمة "شريعتي" إلى اللغة العربيّة وتعريف قرّاء العربيّة به مهمّة رئيسيّة، ضمن الجهود المبذولة لترجمة أعمال المفكّرين الإصلاحيّين إلى العربيّة. وإذا كُنّا لا ندّعي أنّ هذه الدراسة كافيةٌ ووافيةٌ، إلا أنّنا حاولنا في الوقت نفسه، إلقاء الضوء على الجوانب الأساسيّة من فكر علي شريعتي، وعلى الظروف التي برز فيها، وعلى الدور النظري والتعبوي الهام الذي لعبه في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

المؤلف

ALI SHARIATI

THE MIGRATION TO SELF

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World


ISBN 978-9953-538-57-0

برعاية ودعم:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com